

О.В. Белова, А.Б. Мороз, М.В. Ясинская

СЛОВО УСТНОЕ И СЛОВО ПИСЬМЕННОЕ В ЯЗЫКЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ



О. В. Белова, А. Б. Мороз, М. В. Ясинская

**СЛОВО УСТНОЕ
И СЛОВО ПИСЬМЕННОЕ
В ЯЗЫКЕ
ЭТНОКУЛЬТУРНОГО
ПОГРАНИЧЬЯ**

Москва

**нео
лит**

2023

УДК 398
ББК 82.3(2Рос=Рус)
Б43

*Утверждено к печати Ученым советом
Института славяноведения РАН (Протокол № 5 заседания
Ученого совета ФГБУН Института славяноведения РАН
от 27.06.2023)*

Рецензенты:

Г.П. Пилюпенко — кандидат филологических наук (Институт
славяноведения РАН, Москва);

Н.С. Петрова — кандидат филологических наук (Российский
государственный гуманитарный университет, Москва)

Белова О.В., Мороз А.Б., Ясинская М.В.

Слово устное и слово письменное в языке этнокультурного
пограничья / О.В. Белова, А.Б. Мороз, М.В. Ясинская. — М.:
Неолит, 2023. — 440 с.

ISBN 978-5-6046371-7-3

Коллективная монография посвящена описанию лингвокультурной ситуации на русско-белорусско-украинском и восточнославянско-польском пограничье, основным маркерам самоидентификации местного населения (язык и конфессия), представлениям о «своем» и «чужом» языке, восприятию языка этнических соседей, особенностям функционирования литургического (церковнославянского) языка и паралитургических текстов в полиязычной среде, мемориальной эпиграфике, в которой отразились языковые особенности «пограничных» традиций, лексике и терминологии обрядов, бытующих на пограничье культур. В книгу вошли материалы многолетних полевых исследований, проведенных в Смоленской, Брянской и Псковской областях Российской Федерации, в Витебской, Могилёвской, Гродненской областях Республики Беларусь, в Подляском воеводстве Республики Польша, а также в регионах Украины (Подолия, Галиция, Буковина) и Молдовы (Бессарабия), где соседство славян с неславянскими народами имеет длительную историю. Значительную долю материалов составили данные из архивных источников XIX–XXI вв.

УДК 398
ББК 82.3(2Рос=Рус)

ISBN 978-5-6046371-7-3

© Белова О.В., Мороз А.Б.,
Ясинская М.В., 2023
© Издательский дом «Неолит», 2023

СОДЕРЖАНИЕ

От авторов | *О.В. Белова, А.Б. Мороз, М.В. Ясинская* 5

Часть 1. Язык пограничья как средство коммуникации и стереотипизации

Человек в системе языковых и этнокультурных стереотипов <i>О.В. Белова</i>	14
Этнолингвистический аспект восприятия «чужого» языка в народной культуре славян <i>О.В. Белова</i>	67
Освоение пространства языка: между «своим» и «чужим» <i>О.В. Белова</i>	81

Часть 2. Сакральный язык — литургический язык. Письменное и устное бытование

Паралитургическая рукописная традиция в современном фольклоре конфессионального пограничья <i>А.Б. Мороз</i>	103
«Отчим наш» и «хлеб насущный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика? <i>А.Б. Мороз</i>	125
«Святой» язык и разговорная стихия: религиозная лексика в славянских фольклорных и фольклоризованных текстах <i>О.В. Белова</i>	136
Словари «народного языка» русско-белорусского пограничья: по материалам из Государственного архива Смоленской области (начало XX в.) <i>О.В. Белова</i>	164

Часть 3. Вербальный и акциональный код обрядового текста

Обряд «Свеча» и его версии: лексика, грамматика, прагматика <i>О.В. Белова, А.Б. Мороз</i>	179
---	-----

Ушестье и авдотки в контексте смоленского городского нарратива и традиционной обрядности <i>О.В. Белова</i>	254
Заметки о восточнославянских календарных запретах: почему в Ильин день олень портит воду <i>А.Б. Мороз</i>	271
Мифологическая лексика в локальной перспективе: о «точечных» сюжетах русско-белорусского пограничья <i>О.В. Белова</i>	285

Часть 4. Письменное слово и коллективная память

Мемориальная эпиграфика польско-белорусского пограничья: коллективная память и практики коммеморации <i>О.В. Белова, А.Б. Мороз, М.В. Ясинская</i>	299
Кириллица как маркер этноконфессиональной идентичности (на примере восточнославянской православной традиции Подляшья) <i>О.В. Белова, М.В. Ясинская</i>	317
Аббревиатуры и формулы в мемориальной эпиграфике Подляского воеводства <i>О.В. Белова, М.В. Ясинская</i>	329
Антропонимия и топонимия в мемориальной эпиграфике Подляшья <i>О.В. Белова, М.В. Ясинская</i>	361

Приложение. «Коли́сь така́я гвя́зда была́ з лихтарáми...» . .	384
Библиография	404
Список сокращений	431
Список информантов	432

ОТ АВТОРОВ

Коллективная монография посвящена описанию лингвокультурной ситуации регионов, находящихся на русско-белорусско-украинском, белорусско-польском и украинско-польском пограничье, основным маркерам самоидентификации местного населения (язык и конфессия), представлениям о «своем» и «чужом» языке, восприятию и освоению языка этнических соседей, принципам языковой и культурной коммуникации, механизмам освоения соседних языковых традиций, особенностям функционирования литургического (церковнославянского) языка и паралитургических текстов в полиязычной среде, мемориальной эпиграфике, в которой отразились языковые особенности «пограничных» традиций, лексике и терминологии обрядов, бытующих на пограничье культур.

В книгу вошли материалы полевых исследований, проведенных в 2004–2022 гг. в Смоленской, Псковской и Брянской областях Российской Федерации, в Витебской, Могилёвской, Гродненской областях Республики Беларусь, в Подляском воеводстве Республики Польша, в Винницкой, Черновицкой, Ивано-Франковской областях Украины, на территории Бессарабии (Молдова), а также материалы из архивных источников XIX–XXI вв. из фондов Государственного архива Смоленской области и Архива Литературного музея Смоленского государственного университета, Архива Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва), Фольклорного архива Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), Архива Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск). Значительная часть работы была выполнена в рамках серии международных российско-белорусских проектов по изучению языка и культуры пограничных регионов России и Республики Беларусь в 2011–2017 гг. (подробнее о проектах, их целях и задачах см.: Фольклор и язык русско-белорусского пограничья // <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/about.htm>).

В последние годы значительно возрос интерес исследователей к языковым, этнокультурным и этноконфессиональным процессам, характерным для «пограничных» регионов, к тенденциям трансформации языковых и ментальных стереотипов, отражающих опыт многовекового соседства, к ментальности фронта и выражающим ее языковым средствам, языковому аспекту взаимодействия инокультурных традиций. Разным контактным зонам, где осуществляется взаимодействие нескольких языков, культур, конфессий, структуре «пограничных» регионов, лингво- и социокультурным процессам, которые происходили и происходят сейчас в этих регионах, проблемам языковых и культурных границ, соотношению центра и периферии в ментальной проекции посвящены специальные исследования [Pogranicza etniczne w Europie 2001; Smułkowa 2002; Белорусско-русское пограничье 2005; Лабынцев, Щавинская 2009; Braślawszczyzna 2009, 2011; Белова 2013д; Kulturowo-językowe dziedzictwo Podlasia 2016; Centrum a peryferie 2016; Мороз 2018; Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья 2019; Граница 2020; Кончевска 2021; «Петух на три области поёт...» 2022].

Как отмечают специалисты, научные разыскания на пограничных территориях «требуют от исследователя владения понятиями лингвистического дискурса из области ареальной лингвистики, диалектологии, культурной лингвистики и социолингвистики» [Кончевска 2021: 76]. Именно с применением комплексной междисциплинарной методики анализируется языковой фонд конкретных поликультурных регионов [см. Język a tożsamość na pograniczu kultur 2000; Pogranicza Białorusi 2007; Braślawszczyzna 2009; Braślawszczyzna 2011; Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья 2019]. Одновременно продолжается дискуссия, касающаяся лингво-географического феномена «пограничья» и его физических, ментальных и языковых границ: предлагается рассматривать пограничье как зональный объект («узкое» или «широкое»), отдельно выделять приграничье как объект, который, в отличие от пограничья, находится по обеим сторонам границы [Rykiel 2011: 56–58], определять отдельные микроареалы как трансграничье, подчеркивая их этнокультурное и диалектное единство [Кончевска 2021: 78]. Однако в любом случае очевидно, что центр «пограничных традиций» находится на маргиналиях соседствующих культур, что и следует учитывать

при анализе языкового, фольклорного, этнографического материала, а также при составлении ментальных карт (направление, занимающее все более обширные позиции в этнографии, устной истории, социологии [см., например, Łaszkiiewicz 2021]).

В нашем исследовании мы ориентируемся на концепцию польского исследователя М. Щепанского, который выделяет семь основных признаков пограничья:

1. Периферийное расположение пограничного района по отношению к административным и политическим центрам;

2. Чувство собственной культурной самобытности у жителей;

3. Культурное разнообразие групп, проживающих на пограничье, сложившееся в результате многовекового взаимопроникновения культурных традиций разного происхождения;

4. Меняющаяся в ходе времени принадлежность пограничной территории разным государствам, создающая различные системы зависимостей;

5. Различная национальная принадлежность жителей пограничных районов;

6. В ситуации разной национальной принадлежности определяющей для самоидентификации жителей пограничья становится малая родина;

7. Здесь наблюдаются два типа изоляционизма: вертикальный — интеграция составных групп вокруг собственной традиции и горизонтальный — соотнесение себя с ближайшим окружением [Szczepański 2001: 37–38].

В изучении языка и фольклора пограничных ареалов особое внимание должно уделяться языковой личности носителя «пограничной» ментальности. Приступая к полевым исследованиям в зоне проживания восточнославянского населения в Подляшье, мы опирались на опыт предшественников — польских и белорусских коллег, работавших как в Подляшье, так в сопредельных регионах (Гродненщина, Белосточчина) и анализировавших языковые коды, которыми пользуются «люди пограничья». Самовосприятие местного населения как «людей пограничья», живущих в зоне контактов нескольких языков, конфессий и региональных культур, строится на сопоставлении «наш» язык vs польский, белорусский, украинский, русский. Как они сами характеризуют свой язык? «По-своему», «па-просту», «па-польску», «па-беларуску»... [см. Język a tożsamość na pograniczu kultur

2000; Smułkowa 2002; Engelking 2006; Кончевска 2021]. Именно такую формулировку слышали мы в 2020 г. из уст жителей д. Новоберезово Гайновского повета Подляского воеводства: распознав в нас носителей русского языка, наши собеседники поинтересовались, понятно ли нам, когда они говорят «по-простому».

В ходе работы на территории Подляшья информантам умышленно не задавались прямые вопросы относительно их этнической принадлежности, но фиксировались факты самоописания в ходе диалога. В результате очевидно, что наиболее частотным способом описания оказывается характерные для локальной идентичности обозначения *мы, наши, тутэйши*, однако регулярно использовались и расширительные обозначения — *белорусы* и *русские*. Контексты использования этих этнонимов и их чередование в речи одних и тех же информантов позволяют думать, что они употреблялись фактически как синонимы, будучи подчеркнуто противопоставлены этнониму *поляки*. При этом лексемы *поляк* и *польский* равно используются для обозначения и этнической, и конфессиональной принадлежности (ср. *польская вера*, когда речь идет о католиках вне зависимости от национальности). Жители обследованных сел Гайновского и Бельского поветов описывают свой собственный говор и говоры соседних деревень через их атрибуцию какому-либо языку, причем дифференциальными признаками оказываются в основном фонетические черты, описываемые «от противного»: у них не так, как у нас, а как в ... языке. Интересно в этом плане рассуждение священника Успенской церкви с. Чижи Гайновского повета, родом из с. Черемха (в 35 км к югу), в котором он, стараясь говорить на русском языке, сопоставлял свой родной говор и говор жителей с. Чижи: *Тут люди гаварат по-своему. Ближе Чэрэмхы, там то уже будут твэрдэ гаворіти, ну... уовобыты ўже будут так, по... по-українску, а тут уже так, мякко, по-беларуску* ([АЛФ]; СИ, 1980 г.р., записано в апреле 2017 г.). Это высказывание — колоритный пример использования «тактильного» регистра для описания «чужого» языка (отметим, что похожие представления о «твердом» и «мягком» локальных вариантах идиша бытуют в регионах славяно-еврейского соседства, о чем еще пойдет речь в нашей книге).

Вместе с тем в белорусских селах Подляшья существует представление об особенностях своего (*местного*) языка, который

противопоставляется как польскому, так и белорусскому / украинскому / русскому. Именно этот язык составляет основу локальной идентичности, и мы неоднократно убеждались, что «маргинальная этничность» на границе двух и более культур и ее воплощение в текстах языка и культуры способствует этнокультурной идентификации.

Как мы смогли убедиться, в ситуации, когда необходимо подчеркнуть свою принадлежность более широкой этнической или конфессиональной группе, используются обозначения *православные, русские, белорусы*, когда же необходимо подчеркнуть свою обособленность, актуализируются факторы локальной культуры, языка и истории. Поэтому не менее интересны наблюдения над развитием конфессиональной ситуации на пограничье, где не только соседствуют представители различных христианских конфессий (ср. «наша» вера vs католическая / польская вера, «наши» обычаи vs польские, белорусские, украинские, русские), но существует также длительный опыт соседства с иноверцами (мусульманами, иудеями). Белорусская поговорка *Няма горшай халеры — у адным ложку две веры* [Brasławszczyzna 2011: 131], зафиксированная на белорусско-польском пограничье на Гродненщине, наглядно передает всю неоднозначность отношений между представителями разных вероисповеданий, живущих бок о бок и придиричиво оценивающих друг друга. По материалам наших экспедиций были опубликованы нарративы о конфессиональных соседях, записанные в Брянской и Псковской областях [«Петух на три области поёт...» 2022: 90–153].

В этой книге представлены некоторые аспекты этнокультурного диалога христиан и евреев, что является продолжением наших исследований языковых и ментальных стереотипов «чужого» в народной традиции [Белова 2015б; Белова 2016б], механизмов языковой стратегии в отношении этноконфессиональных соседей [Белова 2018а] и латентной конфликтности, выраженной не только в нормах поведения, но и в языке [Белова 2017а: 191–196; 2017б]. Изменения этнографической ситуации в «пограничных» регионах привели к тому, что традиционные этнокультурные стереотипы о «чужих» (соседях) подверглись трансформации; зафиксированные представления о языке и обычаях евреев свидетельствуют не только о бытующих по-прежнему мифологемах, связанных с образом «чужака», но и о формировании

новых стереотипов. В изменяющихся условиях стереотип «чужого» из области актуальных верований переходит в категорию «культурного багажа».

Наше исследование проводилось в соответствии с методологией Московской этнолингвистической школы и потому приоритетной для нас стала проблема этнолингвистического изучения языковой и этнокультурной традиции пограничья с опорой на тексты народной культуры, в которых отражается культурная семантика слова и символизм языковых знаков.

Именно поэтому задачей наших экспедиций была фиксация нарративов, обрядов и верований, которые можно было бы определить, как характерные именно для ситуации пограничья — этнокультурного, языкового, конфессионального. Мы также задавались следующими вопросами: какие элементы традиционной культуры можно считать «фольклором пограничья»; порождает ли ситуация пограничья особые фольклорные формы и способствует ли актуализации, переосмыслению, развитию каких-либо отдельных общераспространенных форм именно в этой зоне; как формируются микролокальные комплексы фольклорных сюжетов; как через язык (диалект) раскрывается глубинный смысл архаических верований [см. об этом: Белова 2013д; Белова, Мороз 2019; Белова 2010; Мороз 2015б]. В этом контексте язык (диалект) функционирует как основная форма консервации традиции, сохраняя лексику и фразеологию народной культуры в качестве яркого маркера «своего» и «чужого». Мы постарались показать это на примере колоритных ритуалов, бытовавших и бытующих на белорусско-русском пограничье (обряд «Свеча», приуроченное к Вознесению паломничество богомолок-«авдоток» к культовым местам Смоленска). Предметом особого внимания стали лексика и фразеология регионального народного календаря и мифологическая лексика в локальных и микролокальных традициях. Заслуживает внимания также такое явление, как заложенная в некоторых обрядовых текстах «векторность» (мотивы движения к границе, пересечения границы и т. п.), выраженная средствами языка; мы уже рассматривали это явление на примере топонимической лексики обряда изгнания зимы, бытовавшего на белорусско-украинском пограничье [Белова 2023].

Язык народной культуры есть совокупность вербальных и невербальных элементов, то есть единый текст, в котором

органично сочетаются слово и ритуал. Говоря о языке народной культуры на перекрестках традиций, следует отметить такую его особенность, как наличие метаязыковой рефлексии, которая становится значимым элементом устойчивых бытовых нарративов и фольклорных произведений: присловий, шутливых поговорок, «лингвистических» частушек, метаязыковых загадок, бытовых и анекдотических сказок, где несовпадение языковых кодов может выступать не только как поэтический прием, но и как сюжетообразующий мотив. Совокупность языковых фактов (фонетических, лексических, грамматических), характерных для той или иной микролокальной традиции, позволяет определять ее как особый «местный» язык (ср. выше о «местном» языке Подляшья).

Одна из главных тем, представленных в книге, — это соотношение устной и письменной (книжной, рукописной) традиций в многоязычной и поликонфессиональной среде, для которой язык конфессии, язык литургический становится одним из основных факторов формирования и поддержки этнокультурной (само)идентификации. Именно поэтому авторы обратили пристальное внимание на специфику использования литургического языка в устном дискурсе (на примерах использования религиозной лексики в славянских фольклорных и фольклоризованных текстах, ситуативной смены языковых регистров, а также фонетической и лексической трансформации элементов церковнославянского языка в устных и письменных народных религиозных текстах). Можно констатировать, что за счет письменной фиксации религиозных текстов и эпиграфики на местном наречии происходит консервация письменных форм местного языка. Одновременно имеет место частичное размывание устной традиции (в том числе за счет усилий культурработников из метрополии) — местные жители неоднократно рассказывали о том, как приезжающие из Белоруссии и Украины деятели культуры пытались научить их песням на «правильном языке». Таким образом, в современных условиях устная форма бытования языка становится более проницаемой для языковых элементов метрополии.

Материалы раздела, посвященного традициям мемориальной эпиграфики и практикам коммеморации православного населения Подляшья, наглядно показывают, как языковой и конфессиональный факторы становятся основными маркерами этнической самоидентификации, выраженной через письменно слово; как

уживаются в сознании носителей традиции разные языковые системы (восточнославянская диалектная, польская, церковнославянская), как диалектный язык приспосабливается к письменным жанрам надгробной эпитафии.

С привлечением данных, полученных в ходе экспедиций в Подляское воеводство Польши в районы компактного проживания восточнославянского православного населения (2017–2020), описана уникальная ситуация использования местного диалектного языка и кириллической графической системы в похоронно-поминальной обрядности и практиках коммеморации.

По словам польского исследователя М. Дембицкого, изучавшего языковые и социальные процессы на польско-словацком пограничье, именно на стыке культурных традиций формируются общенациональные представления об этнических соседях [Dębicki 2013: 27–28], которые затем распространяются в метрополию. При этом тесные контакты не означают лучшего или большего знания о соседе, поскольку сочетают в себе объективную информацию и мифологизированное знание, передающееся из поколения в поколение.

Итак, характеризуя этнокультурное пограничье, отметим, что речь может идти об особом типе культуры, локализованном на стыке нескольких традиций и демонстрирующем здесь все богатство, комплексность, сложность, мозаичность — как в сфере языка, так и в области народных обычаев и верований. Некоторые аспекты бытования устного и письменного слова в пространстве этнокультурного пограничья мы постарались осветить в этой книге.

Большая часть материалов, положенных в основу коллективной монографии, была собрана в время экспедиций в различные регионы России, Беларуси, Молдовы, Польши, Украины. Авторы выражают сердечную признательность всем нашим собеседникам, которые делились с нами рассказами о жизни и местной истории, рассуждениями об особенностях местного наречия и размышлениями о своеобразии локальной традиции (список информантов приводится в конце книги, шифры информантов даны в соответствии с базами данных АЛФ и ФА ВШЭ). Мы благодарим всех коллег по экспедициям за помощь в работе и ценные

консультации. Неисчерпаемым источником ценных сведений стали для нас фольклорно-этнолингвистические архивы академических институтов и высших учебных заведений, а также региональные архивы, в которых мы намерены продолжать изыскательскую работу (см. список сокращений фондов в конце книги).

Предлагаемая читателям книга — это только первые результаты нашей работы на этнокультурном пограничье. Авторский коллектив исполнен надежд на продолжение этой работы, на новые открытия в регионах, которые мы полюбили за годы исследований и куда хотели бы вновь вернуться.

О. В. Белова, А. Б. Мороз, М. В. Ясинская

Часть 1

ЯЗЫК ПОГРАНИЧЬЯ КАК СРЕДСТВО КОММУНИКАЦИИ И СТЕРЕОТИПИЗАЦИИ

ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ ЯЗЫКОВЫХ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

О. В. Белова

Как этнические соседи видят друг друга? Что говорят друг о друге? Какие физические и ментальные черты становятся предметом особого внимания? Как формируется языковой образ соседа? Какими языковыми средствами своей и соседних традиций можно оперировать, чтобы дать исчерпывающую характеристику того, кто веками жил по соседству и без кого любая картина мира не полна? Без ответа на эти вопросы невозможно во всей полноте представить специфику этноязыковой ситуации на пограничье культур.

В этой главе мы проследим современные тенденции в развитии этнокультурных стереотипов¹, относящихся к сфере традиционных представлений об этнических и конфессиональных соседях. Опираясь на языковой и фольклорно-этнографический материал, можно выявить основные факторы, влияющие на формирование образа «чужого» на пограничье разных культурных традиций с учетом изменяющегося социально-культурного контекста.

Предметом нашего внимания будут стереотипы, относящиеся к человеку (как единице социума) и этносу (как человеческому коллективу); на примерах, относящихся к сфере человеческих отношений, мы постараемся показать преемственность в передаче знаний об этнических соседях и изменения, которые присущи образу «чужого» в ситуации, когда реальное этническое или

¹ Изложение основных составляющих понятий «стереотип» и «этнокультурный стереотип» (как частный случай первого) представлено в специальной работе [Белова 2018в: 160–167].

конфессиональное соседство уже отсутствует, а место реального соседа занимает его виртуальный (языковой) образ.

По мнению исследователей, «национальные» стереотипы имеют особый общественный вес, поскольку в основе таких стереотипов лежит универсальная оппозиция «свой–чужой», в свою очередь составляющая базу для формирования народного (традиционного) мировоззрения. Восприятие представителей различных этнических групп связано также с актуальными отношениями и конфликтами между этими группами [Бартминьский, Панасюк 2005: 178; Белова 2017б] даже в том случае, когда этнокультурное соседство стало фактом истории, ср. введенный М. Заторской термин *антагонистическая толерантность* (*antagonistyczna tolerancja*) для описания восприятия еврейского наследия бывших еврейских местечек, превратившихся с утратой еврейского населения в моноэтнические (польские, украинские) поселения [Zatorska 2015; ср. также Белова 2015г — о схожем явлении в белорусских и молдавских «местечках»]. Описывая действительность упрощенно, схематично, создавая субъективные мифологические или идеологические представления, стереотипы могут препятствовать взаимопониманию людей как внутри этнических сообществ, так и в межгрупповой коммуникации [Bartmiński, Panasiuk 2001: 394]. Для изучения процессов этнокультурной идентификации необходимо учитывать также явление ксеномотивации. Е.Л. Березович на широком диалектном и языковом материале доказывает, что все этнически или конфессионально окрашенные термины имеют богатую палитру смыслов именно благодаря задействованности мотиваторов, которые в свою очередь отражают картину мира, наполненную вполне мифологизированными стереотипами [см. Березович 2007: 404–467]. Добавим, что и набор мотиваторов, и терминология, основанная на «иноэтнических» лексемах, подвергаются трансформации в результате изменения моделей культурного соседства (ряд примеров будет рассмотрен далее). Механизм взаимоотношения между сферами неизбежных контактов и порождаемых соседством конфликтов также отражается в трактовке образа соседа [Белова 2017б], что подтверждает устойчивый характер амбивалентности образа «чужого», в котором сочетаются негативные и положительные признаки [Толстая 1992; Goldberg-Mulkiewicz 1978; Goldberg-Mulkiewicz 1989; Белова 1997; Cała 1992; Белова 2002а; Белова 2005 и др.].

В традициях Московской этнолингвистической школы стереотип рассматривается как явление, принадлежащее «языку культуры», в связи с чем объектом исследования становится семантика знака в языке культуры, связь языковых и внеязыковых стереотипов [Tolstaja 1998]. В нашей работе, основанной в первую очередь на текстах народной культуры (при этом как текст может функционировать и языковая единица, и народное верование, и фрагмент обряда, и фольклорный нарратив), мы анализируем именно систему семантических стереотипов, связанных с образом этнически и конфессионально «чужого» в славянской традиции.

Динамика изменения этностереотипов. Согласно концепции стереотипа, разработанной А. Шаффом, одним из основных признаков стереотипа является его «неэластичность», т.е. устойчивость, неподверженность и сопротивляемость изменениям [Schaff 1981: 69, 114]. Однако, как свидетельствуют данные языка, этот признак не носит абсолютного характера; как и язык в целом, языковые стереотипы испытывают динамические изменения. Трансформации языковых стереотипов в 1980–1990 гг. (на примере названий профессий — крестьянин, ксендз, солдат, учитель и др. — и жителей определенных мест — *góral*, *Mazur*, *Ślęzak*, *lwowiak*, *krakowianin*, *warszawiak*) посвятила свое исследование И. Панасюк, отметив при этом изменения не только в смысловой наполненности термина в связи с сопровождающими его коннотациями, но и динамику оценочных характеристик, связанных с теми или иными стереотипами (например, «улучшение» образа таких персонажей, как *krakowianin*, *góral*) [Panasiuk 1998: 86–94].

Комплексному анализу этнических стереотипов в польской народной культуре и их динамике посвящена недавняя монография М. Ляшкевич [Łaszkiewicz 2021]. Автор поставила перед собой глобальную задачу — реконструировать ментальную карту, созданную носителями польской народной культуры, которая отразила бы модель этнического соседства, сформированную средствами языка и фольклорных представлений о мироустройстве. Обращая к историческому контексту, М. Ляшкевич показала, как меняются складывавшиеся веками стереотипные представления об этнических соседях. В разделе, посвященном стереотипам еврея и еврейки, имеются рубрики «Польско-еврейские отношения

до Второй мировой войны» и «Польско-еврейские отношения во время Второй мировой войны» [Łaszkiewicz 2021: 100–107, 119–121], которые показывают, как исторические события кардинально изменили многовековую модель соседства, и последствия этого культурного слома до сих пор отзываются в текстах устной истории. Аналогичные рубрики, фиксирующие соседские взаимоотношения до и во время Второй Мировой войны, включены в разделы «Цыган», «Украинец», «Немец».

С. М. Толстая отмечает, что «на своем пути от социологии (социальной психологии) к когнитивной лингвистике и этнолингвистике понятие стереотипа претерпело существенные изменения, затронувшие как его содержание, так и форму и объем. В общем виде характер и вектор этих изменений можно определить как расширение границ. <...> Если первоначально стереотип понимался как некоторая “субъективная” добавка к “объективному” образу объекта, а языковой стереотип — как коннотативная (оценочная) добавка к лексическому значению слова <...>, отражающая коллективное мнение о соответствующем денотате, то впоследствии стереотип стал трактоваться как целостная “наивная теория” объекта (предмета, лица или явления), включающая не только оценочные (коннотативные, интегральные), но и категориальные (идентифицирующие) признаки <...>, т. е. в соответствии с широко понимаемым лексическим значением (когнитивной дефиницией) слова» [Толстая 2009: 262]. Именно это расширение границ делает возможным изучение этнокультурного стереотипа в разных аспектах — этнографическом, фольклорном, социологическом и на примере разных текстов культуры (фольклорных, устно-исторических, литературных, публицистических).

Изменениям, динамическим подвижкам подвергаются не только языковые стереотипы, но и стереотипы семантические, которые воплощаются в фольклорных представлениях о носителях «чужой» культуры. В данном контексте чрезвычайно важным оказывается наблюдение К. В. Чистова относительно основного качества фольклорных стереотипов — их пластичности, которое позволяет системе стереотипных образов принаравливаться к изменяющейся действительности [Чистов 1986: 112; см. также Белова 2016в: 11–13].

Наличие фундаментальных исследований и сводов фольклорно-этнографических описаний в восточнославянской и польской традиции XIX — начала XX в. позволяет проследить степень

сохранности и живучести этнокультурных стереотипов и проанализировать механизмы их трансформации. На основе собранных в 2004–2022 гг. архивных и полевых материалов стало возможным установить некоторые причины, приводящие к «коррекции» схемы описания «чужого» в сознании современных носителей традиции по сравнению с достаточно однотипными и более-менее равномерно представленными в различных славянских традициях материалами XIX — первой половины XX в., прояснить вопрос, почему одни комплексы этнокультурных и этноконфессиональных представлений сохраняют устойчивость и практически не меняются, другие же перестают быть актуальными, переходя в разряд «фонового» знания [см. Белова 2016в: 15–17].

Среди факторов, влияющих на динамику этностереотипов, в первую очередь следует назвать **изменение этнического состава** населения бывших полиэтнических регионов. Утрата еврейского элемента, игравшего значительную роль в жизненном укладе целого ряда регионов Восточной Европы², имела последствия не только для культурного ландшафта, но и для языковой и ментальной картины мира. На основе анализа текстов фольклорных нарративов, зафиксированных в среде, где в настоящий момент иноэтничный элемент отсутствует или минимален (именно такая ситуация в большинстве бывших местечек Подолии, Буковины, Молдавии, Белоруссии, Брянской и Смоленской областей), можно сделать ряд выводов. Во-первых, в изменившейся этнокультурной ситуации «чужой» (представитель другого этноса, другой религии и т. п.) утрачивает в народном сознании статус «элемента универсума народной культуры» [Jastrzębski 1989: 48] или элемента «этнического» и «религиозного» ландшафта (*ethnoscape / religioscape* [Zatorska 2015: 210]); благодаря идеализации прошлого в устно-исторических нарративах формируется исключительно позитивный образ еврея [Алексеевский 2013: 20]. Во-вторых, для традиционной «мифологии соседства», во многом базирующейся на архаических представлениях, важно присутствие

² Исследовательница культуры польского еврейства О. Гольдберг-Мулькевич предлагает определять функции, которые евреи исполняли в отношении польского сообщества, как «комплементарные», отмечая, что с исчезновением еврейского компонента картина мира традиционного польского социума утратила свою полноту [Goldberg-Mulkiewicz 2003: 123].

стабильного и массового иноэтничного элемента, который составляет часть местного культурного ландшафта (именно такова была культурная ситуация местечек указанных регионов вплоть до Второй мировой войны) [Белова 2008б]. В-третьих, в ситуации разрушения стабильной модели (антирелигиозная политика 1920–1930-х гг., война, Катастрофа еврейского народа, массовый отъезд евреев с 1970-х гг. и т.п.) часть традиционных стереотипов уходит из сферы актуальных верований; в то же время возникают новые стереотипы, характерные для «эпохи кризисов» (термин А. Цалы), — это подтверждается зафиксированными в последние годы трансформированными сюжетами о так называемом кровавом навете, рассказами о наказании за осквернение местных святынь, локальными вариантами мифа «об утраченной благодати» и т.п. [Белова 2018б; Белова, Петрухин 2008: 304–306; Белова 2005: 11–12, 44–45]. В то же время утрата еврейского компонента осмысливается в контексте народной эсхатологии — как один из знаков приближающегося конца света [Zowczak 2015a: 199]. Так в опустевшем пространстве рождается новая мифология о «чужих» и об утраченном соседстве, поддерживаемая устно-историческими нарративами и образцами «городского текста» [Амосова 2011; Белова 2014; Белова 2015г; Мороз 2014б; Мороз 2015а; Ясинская 2017], в которых отражается новая реальность (например, «еврейский город без евреев»). Изменяется и характер стереотипов — если рассматриваемые ранее исследователями этнокультурные стереотипы (сформированные на базе традиционной культуры) отражали общий культурный и житейский опыт поколения (или нескольких поколений), то в связи с изменением этнической ситуации стереотипы начинают формироваться на основе индивидуальных наблюдений и личного опыта [Петров 2015; Мороз 2014б; Мороз 2015а].

Вторым значимым фактором следует признать **изменение конфессиональной ситуации**. Как убедительно показали М. Зовчак и М. Соколовска, исследовавшие в 2010-е гг. динамику культурно-языкового сообщества поляков и украинцев-католиков в подольском местечке Мурафа (Винницкая область Украины), конфессиональный фактор становится главным маркером общины, когда меняется языковая ситуация. Польский язык, который всегда был языком богослужения и в глазах носителей обладал более высоким статусом по сравнению с разговорным украин-

ским³ (ср.: «Czytamy po polsku, modlimy się po polsku, a mówić po polsku nie umiemy!» [Читаем по-польски, молимся по-польски, а говорить по-польски не умеем], «To my rozumiemy polski, tylko nie możemy mówić!» [Sokołowska 2015: 239]), в последние годы сдает свои позиции «сакрального» языка, поскольку официальной позицией костела стало ведение литургии на украинском языке, что противоречит привычной практике; даже во времена борьбы с религией местные католики проводили домашние богослужения по-польски; на польском языке они хранят в рукописных тетрадках сакральные тексты; более того, в их языковой картине мира украинский язык считается «неподходящим» для богослужения, ср.: «To tego na ukraińskim języku niemożliwe <...> Często mówią że to jakby krowa <...> położyć siodło» [Это на украинском языке невозможно <...> часто говорят, что это как на корову надеть седло] [Sokołowska 2015: 241]. В ситуации, когда сакральный и профанный языки меняются местами, неизбежно происходят смена (слов) некоторых языковых стереотипов («поляк», «русский», «украинец», «православный», «католик») и изменения в (само)идентификации (привычное обозначение себя как «поляков», т.е. католиков [см. подробнее: Zowczak 2015a; Sokołowska 2015; Kusy 2003]. Не менее интересным представляется случай, когда в результате утраты еврейского компонента (в культурно-языковой ситуации бывших местечек этот компонент являлся доминирующим) становится свободной позиция «чужого» (иноверца), которую в картине мира католиков и православных традиционно занимали евреи. Такая лакуна требует замещения, и, как отметила И. Кусы в своем исследовании этнокультурного соседства католиков и православных в селах Хмельницкой области (Подолия), термин *żydy* (а также сопутствующие ему коннотации — «неправильный», «еретический» и т.п.) прилагается теперь православными к их соседям-католикам, «полякам» (особенно в устной конфессиональной полемике) [Kusy 2003: 89–91].

³ Ср. аналогичную ситуацию в Виленском крае, где для «поляков» (как этнических поляков, так и белорусов-католиков) польский язык — *kościelny, szlachecki, pański*, а белорусский — *prosty, gruby, chamski, królewski*. По мнению местных жителей, польский язык не приспособлен для проклятий: *Polak przeklina po rosyjsku* [Zowczak 2000: 267]. См. об этом также в главе «Святой язык» и разговорная стихия».

Проблема «внутренних» и «внешних» стереотипов всесторонне рассмотрена С.Е. Никитиной на примере конфессиональных сообществ, которые, с одной стороны, дистанцируются от конфессиональной метрополии и становятся в глазах доминирующей конфессии «чужими», а с другой, осознают различия внутри самих себя; при этом ведущим различительным признаком становится именно конфессиональный признак, подкрепляемый обрядовыми стереотипами и языковыми клише, характерными для данного сообщества [Nikitina 1998: 157–158; Никитина 2013: 49–71, 87–120]. Для восприятия «чужой» традиции, которая также может не представлять собой конфессионального единства, важную роль играют видимые проявления традиции соседей (внешний вид, сценарий обрядов и т. п.). Описывая механизмы конструирования образа «чужого» (еврея) в польской традиции, О. Гольдберг-Мулькевич отметила необходимость учета региональных особенностей, связанных с восприятием религиозного еврейского населения в Польше XIX — первой половины XX в. (наличие хасидов разных толков в разных польских регионах) [Goldberg-Mulkiewicz 1999]. Значимым в этом контексте является то, что при исчезновении того или иного этноконфессионального сообщества, образ «чужого» теряет свои региональные характеристики, становясь всё более обобщенным и сохраняя только самые общие (универсальные) черты, приписываемые «чужаку» народным сознанием.

Несмотря на изменения (порой кардинальные) конфессиональной ситуации в изучаемых нами контактных регионах, идея «своей» веры по-прежнему остается базовой в устных нарративах о выборе веры, о конфессиональных приоритетах, об особом статусе «своей» веры в системе ценностей [подробнее см.: Белова 2015б; Белова 2016а; Белова 2016б]. Именно поэтому в рассказах на конфессиональные темы особое место занимают сюжеты, связанные с конкретными событиями локальной истории, которые оказываются значимыми для понимания конфессиональных стереотипов, бытующих в данной традиции. Приведем в качестве примера несколько свидетельств, зафиксированных в 2016 г. в бывшем местечке Бешенковичи (Витебская область Республики Беларусь), в которых речь идет о многократном крещении и «отсутствии» крещения, что становится основным признаком противопоставления местных православных и староверов (*недокрещенных москалей*).

Я ж тры разы крешшоная, можете представить? До войны крестили в Витебске. У войну немцы... под Чашниками выстроили всю деревню — деревня Иванска — большая деревня была <...>. Так вот, выстроили немцы шеренгу всех детей, тут [по лбу] нас мазали, у рот шо-то давали, и этый батюшка ихний, немецкий, всю деревню крестиў. [Немецкий?] Немецкий. Крэст такой больший и русский переводчик. <...> [А третий раз как крестили?] А третий раз после войны. Тут крестили. <...> Прыказ быў — я не знаю, кого прыказ. Мама нас за руки и повела в церкву. Прышли, там тоже кругом понаставили нас и ешшо раз мазали, у рот что-то давали. Тры раза крешшоная. [Последний раз в русской церкви?] Ту у русской, в православной — во у нас церква тут стоить одна (БВВ, 1936 г.р.; записали А. Мороз, О. Белова).

Нас крестили маленьких, в войну. Стали освобождать Бешенковичи, мама говорит, вас и покрестили всех. Мы крещёные все. А крестили в речке (ИМП, 1944 г.р.; записали Р. Зенюк, А. Пахомова).

Москали — это староверы, они отличаются от православных. Они как бы недокрещенные немножко, крестятся двумя пальцами, а мы тремя. У меня был дед старовер, и мама была староверка, потому что вера идёт не по матери, а по отцу. А потом её докрещивали. Она когда узнала, как хоронят староверов (такой саван-мешок), сказала: «Я ни за что не хочу, чтобы меня так хоронили!» А мы-то по отцу православные с сестрой. Ну и когда она захотела в православие, ей священник сказал: «Вам только докреститься нужно». У староверов, когда рождался ребёнок, они ж не могли найти священника-то, и они сами его крестили, в любом водоёме — раз, окунут — и всё, вроде бы покрестили. Но они же не читали молитвы: «Отрекаюсь от тебя, сатана...», как священник делает, вот это маленькое было докрещение. Их хоронили так: мешок надевался, назывался саван. И завязывают полностью — и её это так страшило! И мужчин, и женщин хоронили в мешке. Они носили бороды, вообще были очень строгие, у них были свои правила: почитание старших, родителей, мужчина — глава семьи. Жениться на нестароверах можно было: у меня дед был старовер, а бабушка из православных, из семьи священника. Бабушка ходила в православную церковь, а он — в моленный дом. Я была в моленном доме, меня мама просила сходить, когда была староверкой,

мне не понравилось. Там как-то темно у них, они по-своему поют, у нас свечи ставятся на подсвечник, а у них — к иконе. Там было много народу, и старики, и молодые. У них был свой священник, одет как священник (священника не могли найти в деревнях, когда нужно было срочно покрестить ребёнка). Одевались обычно. Мама ходила в православный храм, хоть и была староверка. Молитвы у них такие же, как и у нас, книги наши. Они не курили, не пили. У них строго было: вода обязательно должна быть накрытая (БТВ, 1958 г.р.; записали Г. Сивохин, М. Ясинская).

С областью конфессиональных контактов в рассматриваемых регионах тесно связан сюжет о так называемом кровавом навете, который также подвергается трансформациям в результате изменения локальной конфессиональной ситуации [Белова 20186]. В связи с современным бытованием данного сюжета, а также прочих «наветных» текстов, интересно рассмотреть особенности его проявления в метрополии и анклав. Если в первом случае (метрополия) наиболее яркой чертой сюжета о ритуальном использовании евреями христианской крови является его географическая «переадресация» (отнесение места действия вовне «своего», ближнего пространства [подробнее см. Белова 20186: 23–24])⁴, то во втором случае (анклав) рассказы дополняются деталями, не свойственными версиям, записанным в регионах массового бытования сюжета. В качестве примера приведем рассказ о еврейской Пасхе, записанный у поляков в Казахстане (семья рассказчицы выселена из Подолии в Казахстан в 1936 г.)⁵:

[А они мацу пекли?] Мацу? Да... да-да... [А не говорили, из чего она?] Я не знаю, но всегда как-то бабушка рассказывала, что, это... «Ой, страшно йты, будэ Паска, этих, еврейска, воны ловлят дитэй или, этих, жэнщин, которые попышнее, и кидают в бочку, а в бочке набиты гвозди вот так... и катают эту бочку, штоб была кроў хрыстьянская, и потом на этой хрыстьянской крови мисят мацу,

⁴ Ср. современную запись из Гомельской области: «Жыды ў мацу рускую кроў... Гаварылі, як я ў Бабруйску была, што паймалі рускага дзіцёначка і ў яго кроў бралі. Ім хоць адну каплю» (д. Новая Дуброва Октябрьского р-на, запись 2014 г. [НПА: 165]).

⁵ Благодарим М.В. Ясинскую и Г.П. Пилипенко за предоставленный материал.

кажэ, и едят ийи на Паску»... так бабушка рассказывала, мама уже не рассказывала, при маме, наверно, такого не было, только при бабушке... (жен., 1930 г. р., полька, родилась на Украине, Каменец-Подольская обл., Сатановский р-н, с. Жабьевка; жила в д. Андреевка Шортандинского р-на Акмолинской обл.; записали Г. Пилипенко, М. Ясинская в г. Шортанды Акмолинской обл., 2017 г.).

В рассказе сочетаются типичное представление о еврейской Пасхе как о «страшном» празднике, широко известные в Подолии мотивы похищения христианских детей и бочки с гвоздями и уникальный мотив (возможно, сформированный уже в отрыве от подольской фольклорной традиции) похищения женщин, «которые попышнее» (эта деталь, возможно, призвана сделать рассказ еще более страшным и убедительным для тех поколений слушателей, кто уже не застал соседства с евреями и для кого еврей — это лишь персонаж меморативных рассказов старших и некий языковой образ).

Мы уже подробно рассматривали современные славянские фольклорные версии «кровавого навета», зафиксированные в Подолии и на Волыни [Белова 2005: 112–123]. Интересно добавить в эту копилку свидетельства с еврейской стороны из тех же регионов, относящиеся ко времени, когда еврейская составляющая во многом определяла здешний уклад жизни. Ценным источником в этом плане является сочинение «Шивхей Бешт», или «Хвалы Израэлю Бааль-шем-Тову», памятник конца XVIII в., известный как на иврите, так и на идише, в котором нашли отражение не только рассказы о чудесах и прорицаниях основателя хасидизма Бааль-шем-Това (*Бешт*) (1700–1760), но и сюжеты, связанные с обрядами и суевериями неевреев, с которыми Бааль-шем-Тов соседствовал и активно контактировал.

В «Шивхей Бешт» есть два эпизода, из которых очевидно, что для еврейского социума «кровавый навет» — вещь печально известная и воспринимаемая однозначно как провокация со стороны враждебно настроенных иноконфессиональных соседей (христиан). Бешт успешно разоблачает козни христиан (иногда чудесным образом, иногда действуя силой убеждения), замышляющих недоброе против евреев, и спасает местечко от погромов.

В субботу перед Песахом медведь, приведенный на рыночную площадь, ворвался в дом к судье, поднял доски пола, и под ними

обнаружили тело мертвого *мамзера* (назаконнорожденного ребенка); медведь поднял труп всем на обозрение. Бешт закричал: «Вы все свидетели!» (и по-польски: «Протест!»), ибо провидел, что таким образом хотели возвести навет на евреев [Шивхей Бешт: 441, № 229]. В канун Песаха, вместо того чтобы печь мацу с учениками, Бешт пригласил в дом священника, долго беседовал с ним, потому что «поп задумал в ночь на Песах подбросить исколотого мамзера в синагогальный двор и обвинить всех евреев города». Своим уважительным разговором Бешт «с корнем вырвал этот замысел из сердца попа» [Шивхей Бешт: 481, № 252].

Точно так же в еврейской сказке праведник Гуарье⁶ после полученного во сне указания просит помощи у бедного чулочника, который может спасти еврея, обвиненного в убийстве христианина. О том, что это провокация, говорится в первой же фразе: «Одному еврею подбросили в погреб труп убитого христианского мальчика и затем обвинили его в ритуальном убийстве». Чулочник (который был скрытым праведником, или *ламед-вовником*⁷) приезжает на суд и разоблачает навет, заставляя мертвого ребенка встать из могилы и указать на истинного убийцу (им оказывается его отец, совершивший убийство по наущению епископа). Папа Римский вершит справедливый суд, виновные повешены, а чулочник назначен вице-королем [ЕНС: 61–63, № 18, записано в 1939 г. в г. Рогачёве, Белоруссия].

Отвечала ли как-то еврейская сторона на адресованные ей наветы? Как отмечает В.А. Дымшиц, анализируя еврейские сказки, в еврейском фольклоре существует сюжет, отражающий идею «кровавого навета наоборот». Ксендз похищает девочку Хавеле, родители ищут ее, спрашивая у гусей, кур, индюков (последние советуют: «Ищи Хавеле в костеле»): «...подошли к костелу, сломали ворота, нашли Хавеле и убежали домой вместе с ней» [ЕНС: 165–166, записано в 1916 г. в г. Виннице]⁸.

⁶ Гуарье – рабби Иегуда Лива бен Бецалель из Праги, известный под акронимом Магарель (1512–1609), богослов и общественный деятель, автор сочинения «Гур Арье», герой еврейского фольклора (ему приписано создание Голема) [ЕНС: 428].

⁷ О ламед-вовниках в еврейском фольклоре [ЕНС: 59–74, 427–429].

⁸ Ср. АТУ 480А* / СУС 480А* (Сестра (три сестры) отправляется спасать своего брата).

Третьим фактором, определяющим динамику этностереотипов, является **изменение языковой ситуации** в результате изменений общественно-культурного контекста [см. Белова 2013в]. Мы уже отмечали основные тенденции взаимоотношений языковых традиций фактического и формального большинства и меньшинства на примере языковой ситуации еврейских местечек Восточной Европы и смогли удостовериться в том, что в пределах бывших местечек следы языкового взаимодействия соседей сохраняются даже тогда, когда само соседство уже стало фактом истории, но ушедшее большинство продолжает влиять на культурную память меньшинства [Белова 2005: 67–71; Белова 2013б: 68–69, 72; Белова 2018а].

До сих пор в бывших местечках можно записать из уст местных жителей, которые «выросли с евреями», фрагменты «еврейской» речи, передающие звуковой образ языка этнических соседей:

Евреи *гергекали*⁹ и всё. *Гергекали* — значит, говорили по-своему. <...> «*Ву вейст, хайнт сабус нигэлуй*. Ты знаешь, что сегодня суббота или завтра суббота»¹⁰. [Повторяет:] *Ву вейст, хайнт сабус* (ПНП, 1935 г. р.; записали А. Синило, А. Рэдулеску в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

Другие информанты для характеристики еврейского языка используют «птичьи» образы (ср. представление о языке «чужих» как о нечеловеческом языке [Белова 2005: 65–66; Березович 2007: 432–433]):

[Евреев называли] и еврей, и жид. [Лёня (Лейзер) не обижался на слово «жид».] Вераб'і лётаюць як жыды. Парэчкі аббіраем і Лёня тут, дак ён дажа не ўсердзеўся. Пагаворка такая была: вераб'і як жыды, чы-чы-чы, чырыкаюць. Дак я гавару — вераб'і

⁹ Ср.: *шваргоче як жидівка* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 140]).

¹⁰ Правильный перевод: «Ты знаешь, сегодня суббота». Слово *нигелуй* взято из другого контекста, значение неясно. За разъяснение благодарим А.Л. Полян. Ср. столь же загадочные пока слова *нивасурэй* и *нисилурэй*, которые, по мнению жителей одной из деревень Гродненской области, относятся к субботней молитве евреев [Белова 2018б: 31]. См. об этом также в главе «Святой язык» и разговорная стихия».

лѣтаюць, як жыды чырыкаюць (ДНФ 1937 г.р.; записали А. Синило, Е. Стрельцова в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

Особенности произношения этнических соседей иллюстрируются при помощи анекдотов, не имеющих конкретной локальной привязки, но обыгрывающих представление о том, что «чужие» не умеют произносить определенные звуки или делают это «неправильно» [Гехт, Погодина 2017а; Гехт, Погодина 2017б: 34], и демонстрирующих якобы основную отличительную черту «еврейской» речи — картавость.

Евреев дразнили: «Скажи “кукуруза”, а он: “Я лучше сто раз скажу “пшѣнка”, чем один раз “кукуруза”» (ПНП, 1935 г.р.; записали А. Синило, А. Рэдулеску в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.)¹¹.

Дразнили евреев. Вот Вовка Юдовин приехал, то я на него — *ара, ара*. Это ж попугай. Но он нормальный, мы с ним выпивали. По-разному, если русский еврей, то он пьѣт так, как мы¹² (СВА, 1951 г.р.; записали Р. Зенюк, А. Пахомова в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

По-прежнему живы в памяти рассказчиков присловья, которые этнические соседи адресовали друг другу. Самым популяр-

¹¹ Ср. аналогичный пример из Латгалии: «Еврею лучше пять раз пшеника, чем один раз кукуруза» [Вятчина, Иванов 2013: 286].

¹² В этом примере помимо передразнивания речи еврейского соседа интересна трансформация стереотипа о непьющих (в отличие от русских, белорусов, украинцев и др. [см. подробнее: Добровольская 2010: 249; Добровольская 2003: 221]) евреев: «нормальный русский еврей» пьѣт «так, как мы». Коррекция стереотипа происходит благодаря подключению личного опыта информанта. Еще один пример трансформации стереотипа можно видеть в рассказе о конфликте с соседкой еврейкой: «Явреи не верят Христу, отклонились от нашей веры. [Цыплята рассказчицы залезли в соседний огород и раскопали горох]. Жидовка [соседка] прибежала на крыльцо и стала угрожать, что сожжѣт дом, ругалась, завернула в Христа, завернула в Бога» (РАФ, 1929 г.р.; записали Г. Сивохин, М. Ясинская в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.) – еврейка упоминает Христа и Бога, поскольку ругательство адресовано соседке христианке (ср. формулу *в Бога душу мать*), и запрет на произнесение чужих сакральных имен снимается.

ным было «предписание» типа «Жид-еврей, сдохни скорей!», при этом уточнялось: *ни кажі «жид», бо буде доўго жит’; кажі «йеўрэй», то вмере скорей* (укр. волын. [Аркушин 2003: 65]; «А всегда говорили: “Дурак ты, жид — будет долго жить, а если еврей — сдохнет скорей”»; «Не говори “жид” — будет долго жить, скажи “еврей” — сдохнет скорей» (русские в Латгалии) [Гехт, Погодина 2017б: 34]¹³. По материалам из г. Глубокое Витебской области, евреи также использовали это клише, но уже в свою пользу: «Дак сами жидаы отвечали <...> “Жид! — И что? Жид будеть долго жить, а яврэй — сдохни скорей”. Таким ломаным языком» [Белова 2017а: 191]¹⁴.

СТЕРЕОТИП «ЧУЖОГО» В ЯЗЫКЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЧЕЛОВЕК И ЕГО КАЧЕСТВА

В связи с проблемой динамики и трансформации стереотипов стоит рассмотреть некоторые образцы народной фразеологии и паремиологии, связанные с языковым образом «чужого», в которых прослеживается не только временная преемственность¹⁵, но и сохранение представлений о тех или иных характеристиках иноконфессионального соседа (при этом изменения семантики часто обусловлены тем, что всё еще отраженные в языке «представления» уже не поддерживаются внеязыковым контекстом).

Начнем с семантического поля, представляющего качества и черты характера человека, в котором элемент «еврейский»

¹³ Иногда клише переводится в бытовой план и истолковывается исходя из личного опыта говорящего: «Слышал, что жид будет долго жить. Хотя евреи в основном сердечники» (русские в Латгалии) [Гехт, Погодина 2017б: 34]. Ср. возможный пример «рационализации» суеверного представления о евреях-двоедушниках [Белова 2005: 49] – в 1990 г. в Подлясье была записана история про ожившего еврея, который встал из могилы и явился домой, перепугав жену: «Врачи его осмотрели, и у него оказалось два сердца: одно умерло, а другое заработало уже в могиле» [Гура 2018: 23].

¹⁴ Ср. диалог-дразнилку из Могилёвской губернии: «Жид пархатый! – Хоть пархатый, да богатый, а ты свинья, да й то моя» [Романов 1885: 296].

¹⁵ Об этом свидетельствует наличие одних и тех же или схожих устойчивых сравнений и фразеологизмов в источниках XIX–XXI вв., которые мы и будем привлекать в качестве материала для рассмотрения.

присутствует широко и разнообразно. При этом опорными лексемами будут выступать не только собирательный «этноним» *жид*, но и антропонимы, характерные для еврейской традиции¹⁶.

Так, в говорах Среднего Полесья на Житомирщине в значении «глупый» зафиксированы выражения: *дурний як Голда* [Добролюба 2003: 11], *дурний як бейд* [Добролюба 2003: 11]. В первом случае компанию еврейской Голде, которая выступает репрезентантом глупости, составляют дураки из не еврейской среды, ср.: *дурний як Иван*, *дурний як Женя Чугірішина*, *дурний як Стецько*, *дурний як Ясь Рудий* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 12–13]). Во втором случае опорным словом является не антропоним (который в принципе может быть изменен на любой другой), но слово, заимствованное из языка соседей. В своей полесской подборке Г. Добролюба поясняет слово *бейд* как «дурень» [Добролюба 2003: 156], не указывая, однако, что это слово из идиша, ср.: *beder, bod* ‘простак, дурень’ [Астравух 2008: 142, 165]. Ср. также полесское выражение в значении «дурная голова» — *голова як мешігіне копф* [Добролюба 2009б], которое представляет собой своеобразную славяно-еврейскую редупликацию (*голова / коп(ф)*); идишская (в юго-восточном диалекте) часть изречения сама по себе означает ‘безумная голова’ (ср. вариант из северо-восточного диалекта идиша: *mešugener kop* [Астравух 2008: 533]).

¹⁶ Еврейские имена (Лейзер, Бейл, Берко и др.) служат здесь маркером соседней культуры вообще, хотя, как замечают исследователи, подобные устойчивые сравнения могут сохранять и «воспоминание» о конкретном прототипе, чья отличительная черта могла послужить поводом для дальнейшего обобщения, ср.: *лінівий як Бейло* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 27]); *напився як Бейла* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 31]); *п'яний як Бейлах* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 32]); *балакущий як язуката Мейла* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 133]); *верещить як жидівка з Конотопу* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 141], ср. более обобщенное *кричить як на гвалт* — о сильном шуме (укр. житомир. [Добролюба 2003: 142]); *з Лейзером привітацца* (напиться спиртного) (бел. гроднен. [Даніловіч 2003: 217]); *як Бася ляндэрская* (быть в плохом настроении) (бел. гроднен. [Даніловіч 2003: 217]). Ср. также рассмотренные Г. Аркушиным случаи, зафиксированные в западнополесских и западноволыньских говорах и в молодежном жаргоне, когда антропонимы выступают в роли этнонимов: *гершко*, *мойш*, *йуда* ‘еврей’, *йанек*, *антик*, *лешок*, *кишишук*, *зденок* ‘поляк’ [Аркушин 2005: 192].

Вообще же «еврейская» голова (*a jidiše kop* ‘еврейская голова, еврейский ум’ [Астравух 2008: 417]; *mit kop* ‘с головой’ [Астравух 2008: 461]; *то жидівська голова* (о хитром, оборотистом человеке) [Франко ГРНП 1: *Голова* 283]) служит показателем ума и недюжинных способностей, а также хитрости [подробнее см. Белова 2005: 148; Белова, Петрухин 2008: 319–325]. Приведем в этой связи рассказ, записанный в бывшем местечке Бешенковичи и «ломающий» привычный стереотип¹⁷, — как русский Володя обманул «четырэ яврэя». Ключевым словом в этом сюжете является еврейское слово *a kop*.

[Друг мужа рассказчицы Марат познакомился с каким-то Володей, который обещал устроить ему машину — «Волгу». Володя должен был, по его словам, поставить несколько машин в гор-исполком. Еврей Марат убедил мужа рассказчицы тоже купить машину. Она мужа отговорила, а Марат ввязался в эту историю с еще тремя евреями. Они заняли в Витебске у еврея-ростовщика денег на покупку машин, думая потом продать их в Грузию по двойной цене. Володя собрал со всех деньги и исчез.] Я говорю: «Вы ев-рэй-йи! Мозги *a kop* у вас! Почаму вы не поглядели хоть фамилию, что там [в паспорте у Володи] написано?» [Пришлось Марату работать дополнительно — мыть подъезды и вокзалы — чтобы вернуть долг. После этого он умер в 56 лет от инфаркта.] Это хорошо, что мой дед ня влез в гэто дело, а шче бы я рашшитивалась, скажите мне: у меня 90 на фабрике советских рублей, а у его 130 — шофёром. «И я, — говорю, — тебе говорыла!» — «Ой, — говорит, — твои русские мозги разумнэй моих яврэйских!» [Мозги *a kopf*?] *A kop*¹⁸. По-яврэйски *a kop*. Ой, *a kop, a kop, a kop, a kop, a kop!* [смеется] (БВВ, 1936 г.р.; записали О. Белова, А. Мороз, 2016 г.).

Возвращаясь к теме глупости, отметим такие выражения, как: *добрий як Беркові штани* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 11]), *дурний як Беркові штани* (укр. чернигов. [Доброльожа 2003: 11])¹⁹,

¹⁷ Ср.: «Цыган і яўрэяў не падманеш» (ЛВИ, 1938 г.р.; записал Г. Сивоухин в пос. Улла Бешенковичского р-на Витебской обл., 2016 г.).

¹⁸ Показательно, что рассказчица поправляет собирателя, неправильно произнесшего идишское слово — для нее идиш является знакомым языком.

¹⁹ Ср. также *блатний як Беркові штани після прання* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 69]) в значении «чванливый».

мудрий як Соломонові штани (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 14]); *розумний як Соломонові портки* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 15]). Если выражения с условным Беркой, который может быть поставлен в один ряд с другими обладателями штанов²⁰, можно трактовать в прямом смысле (носитель и предмет его гардероба одинаково несуразны), то в речениях с упоминанием библейского мудреца — царя Соломона — ситуация иная. Показателем глупости является именно предмет его одежды, не обладающий, в отличие от носителя, никаким разумом²¹.

Среди показателей неразумности фигурируют также принадлежащие евреям домашние животные: *дурний як Іонькове теля* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 12]), *дурний як теля рижого Бога* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 13]). По поводу выражения с упоминанием «рыжего Бога» осмелимся высказать предположение, что это сравнение может соотноситься с анекдотическим сюжетом, объясняющим рыжий цвет волос евреев. Этот анекдот является вариантом сюжета «чей Бог старше» (о драке «русского» («московского») и «жидовского», «хохлацкого» и «московского», «нашего» и «староверского» богов): казака запирают на ночь в «еврейской церкви», где он справляет нужду и объясняет евреям, что это последствия поединка «русского» и «жидовского» богов, в котором еврейский бог был побежден; евреи вымазали головы экскрементами — «тим то вони, бісові жиди, такі й руді» [Дикарів 1896: 3; см. также: Белова 2005: 51, 88–89; Белова, Петрухин 2008: 133–134]²².

²⁰ Ср.: *розумний як батькові (Омелькові, Гапкині) штани навиворіт* [Доброльожа 2009б].

²¹ Ср. выборку сравнений со значением «очень глупый» по разным славянским языкам и диалектам (укр., лемков., бел., пол., кашуб., чеш.), в которых упоминаются Соломоновы штаны, шапка, обувь, рубаха [Кузнецова 2006: 101].

²² Ср. связанные с этим сюжетом афоризмы: *наш Біг, наше г-о* [Франко ГРНП 1: Бог 267], *наш Бог, наше й г...но* (евреи запирают человека, которого «на свою віру хотілі навернуть», на ночь «в кагалі»; утром он показывает им результат поединка «богов»; евреи сначала вымазались экскрементами, но, узнав правду, состригли волосы, оставив лишь на висках, «а щоб не ходити голомозими, яломків понашивали. З того часу, кажуть, вони почали собі голови выстригати и яломки носити; а то, кажуть, ходили вони в чубах, як и всі» [Номис: 697, № 890]; рассказ объясняет обычай евреев носить пейсы и покрывать голову ермолкой. Ср.

С неразумностью евреев (это выражается в их неумении ориентироваться во внешнем мире, не связанном с местечком) сочетается и такое качество, как трусость. Присловий на эту тему в прошлом было записано немало: *сміливий як жид* (Подолія, Полесьє [Номис: 217, № 4334])²³; *Żydu i ptuszki straszny [nastraszać]* (Гродненская губ. [Federowski 1935: 372, № 9802]); *Żydu i żaba w oūkam stanie* (Гродненская губ. [Federowski 1935: 372, № 9803]); *Żydu i w oūk wa śnie straszny* (Гродненская губ. [Federowski 1935: 372, № 9804]). В Рогачёвском уезде Могилёвской губернии была записана шутильная рифмованная байка о ночевке еврейского обоза в лесу: евреи испугались горелого пня, который «ударив нашего рабиноса да поперек носа — наш рабинос аж ярмолкой затрос!» [Романов 1887: 429]. В украинском народном анекдоте Мошко говорит Ивану, что в лесу его напугали пятьдесят волков. Иван не верит, и Мошко признаётся, что это было что-то серое, хвост как шило, в траву «шурх!» — оказалось, это была мышь (вариант: ящерица, тень дерева) [Ковалько 1883: 671–672]²⁴. Для обоснования «смелости» еврейского соседа находятся и новые доказательства:

[Во время войны евреи придерживались правила:] *Мне нужна не передовая, а маленькая кладовая* (ПНП, 1935 г. р.; записали А. Синоло, А. Рэдулеску в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.)²⁵.

об этом же — мужик Иван ведет группу евреев через лес, после ночевки под дубом показывает им следы «борьбы» двух богов; евреи говорят: «Наш Бог, тай наше цесе!», — а узнав правду, бреют головы, оставляя пейсы [Шухевич 2000: 161–162]); *наш Біг, наше й г-о* (москаля заперли хохла в кутузку, чтобы не мешал им играть с попом в карты; наутро хохол объясняет им, как «холацкий» Бог победил «московского»; реплика принадлежит москалям [Дикарів 1896: 4]).

²³ Ср. выражение, бытующее в современных полесских говорах: *храбрый як Янкель за забором* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 47]), которое может быть результатом слияния двух сравнений — упомянутого выше *сміливий як жид* и *смілий як за плотом* (Подолія, Полесьє [Номис: 217, № 4335]).

²⁴ Ср. историю про то, как евреи идут на войну с «Белым царем» и пугаются собачки (Волинь [Ковалько 1883: 672]).

²⁵ Ср. расхожее мнение (часто являющееся основой ксенофобских высказываний в адрес евреев), что «все евреи воевали в тылу». Ср. также выражение *хоробрий як Іцько на фронті* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 47]).

Персонифицированные носители таких качеств, как неопрятность и некрасивость, тоже могут носить еврейские имена: *неохайний як Лейба* ‘неопрятный’ (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 76]); *мотиляє пейсами як Феська* ‘некрасиво’ (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 84]); *обличчя страшне як Беркові штани навиворіт* ‘некрасивый’ (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 85]); *хороша як Беркова колоша* ‘некрасивый’ (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 85]). Идея беспорядка также может передаваться конструкциями с упоминанием персонифицированных нерях, среди которых есть и «чужие», и «свои»: *як у Бэрка ў возе* (бел. гроднен. [Даніловіч 2003: 218]), *ср. як у Яся ў торбе* (бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 261]).

Обобщенное представление о внешней неприглядности может опираться на стереотипное представление о неряшливости евреев: *висить волосся немов жидівські пейси* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 81]), *на голові як жида розбили* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 84])²⁶, *на голові як у жида в крамниці* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 85]), *на голові як у жида на хаті* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 85]). К этой группе примыкают изречения, отражающие идею нечистоты «чужих», грязи и беспорядка, которые их окружают: *брудно як у дурних жидів* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 75], *ср. żydowska czystość* ‘грязь, беспорядок’ [Березович 2007: 414]), *чистий як жидівський пантофель* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 77]), *як у жида на возі* (‘грязно’, укр. житомир. [Доброльожа 2003: 77]), *як на жыдавым возе* (‘беспорядок’, бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 236]), *як у жида ў торбе* (‘беспорядок’, бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 258])²⁷. Грязнулю могут сравнить не только с евреем и его атрибутами (одеждой, обувью), но и с принадлежащими ему домашними животными: *ходить [брудний] як Лейзерова корова* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 77]).

«Лейзерова корова» и другие «еврейские» домашние животные также прообразуют надоедливых и сварливых людей: *преться як Лейзерова корова* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 63]), *кричить як Ліндерська корова* (укр. полес. [Доброльожа 2009а]). Можно слоняться без дела, *як карова (кабыла) Лейзарова* (бел. гроднен.

²⁶ Ср.: *як після татаро-монгольського нападу* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 84]).

²⁷ Ср. *як у сляпога ў торбе* (бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 261]).

[Даніловіч 2003: 217])²⁸; ср. о молчаливом, задумчивом человеке, который погружен в себя: *задумаўс'а, йак Мбішува кубіла* (укр. волын. [Аркушин 2003: 97]).

Характеризуя непоседу, его называют *жид'івс'ка корова* (укр. волын. [Аркушин 2003: 99]); данное региональное определение, подкрепленное фразеологизмами с упоминанием других коров, доставляющих неудобства, является омонимичным к выражению *жидовская корова* 'коза' (рус. херсон. [Даль²: 557, Даль³: 1345]), обозначающему животное, по представлениям славян, особо близкое и дорогое евреям [Белова 1999в: 524; Белова 2005: 218].

Суетливое движение, подчас бестолковое, также описывается с помощью «этнических» лексических единиц, передающих стереотипную оценку трудовых навыков евреев (точнее их отсутствия): *жид на гумн'і* ('о непоседе', укр. волын. [Аркушин 2005: 19]), *крутиц'а йак жид на кун'і* ('о непоседе', укр. волын. [Аркушин 2003: 92])²⁹, *спішити як жид молотити* ('не торопится', укр. житомир. [Доброльожа 2003: 58]). Особого внимания заслуживают синонимы *крутиться як жид в ополонці* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 53]) и *крутиться як гершко в ополонці* (укр., житомир. [Доброльожа 2003: 53]), которые можно определить как «фантомные». «Еврейская» сема (еврей, болтающийся и проруби) в данном случае является, скорее всего, привнесенной, ср. конструкции типа *бовтається як говно в ополонці* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 52]) и *вертиться як в'юн в ополонці* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 52]). Таким образом, упомянутый *герш* не есть отзвук еврейского имени Герш (Гирш), но обозначает рыбу ерша (*гершко* = ёрш [Доброльожа 2003: 156]), а *жид* появляется в этой группе фразеологизмов уже в результате вторичной аналогии ('еврей Гершко', где *гершко* = еврей Герш).

Отметим также образное употребление слова *кагал* для обозначения шумной птичьей стаи в смоленских говорах³⁰. По сообщению В.Н. Добровольского, «когда индейки и индюки, сплю-

²⁸ Ср. *іде як Ладимерова корова* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 126]) в значении «бродить».

²⁹ Ср. *труситься як жид на гамні, труситься як жид на купині* ('трусливый', укр. житомир. [Доброльожа 2003: 47]).

³⁰ Ср. также *кагал* как 'шумное собрание', 'собрание людей, где происходит крик, брань, ссора', а также обозначение движения: «Кагалом — толпою, скопом» [Добровольский 1914: 304].

тившись в стадо, идут дружной стеной на противника, петуха или павлина, с целью подраться с ним, народ смеется: “Во, жиды идут кагалым, якей гвалт злодии справили!”» [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1657]; «Абступили питуха индѣчки кагалым!» [Добровольский 1914: 304].

При описании таких качеств, как равнодушный, безразличный, хладнокровный, апатичный, невозмутимый, отметим упоминания «еврейского борща» (при этом изречения следует понимать «наоборот», поскольку фразеологизмы передают знание о традиционном запрете на работу и на приготовление пищи в субботу у евреев): *гарячий як жидівський борщ у п'ятницю, гарячий як жидівський борщ під лавкою, гарячий як жидівський борщ* (т. е. холодный — укр. житомир. [Добролюба 2003: 43, Добролюба 2009a]; ср. в том же значении *гарячий як циганський борщ* — укр. житомир. [Добролюба 2003: 43]).

В говорах Среднего Полесья о сварливом и злом человеке говорят: *розійшовся як жидівський борщ* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 39]). Выражение *гарячий як єврейський борщ* зафиксировано в этом же регионе в значении ‘суетливый’, ‘подвижный’ (укр. житомир. [Добролюба 2003: 52]); сравнение *йак жи�уїс'кі борщ* применимо также к раздражающему окружающих человека (укр. роvent. ‘дратівливої вдачі людина’ [Аркушин 2003: 79])³¹.

Такое традиционное для фольклорного образа еврея качество, как скупость, представлено выражениями *труситься як жид над грішми* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 61]), *труситься як жид на ярмарці* (укр. сум. [Добролюба 2003: 61]), *[дать] як жид перцю* (‘мало, жалеючи’)³² (бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 223]), которые могут быть адресованы любому скряге.

В источнике XIX в. зафиксировано ироничное выражение о богатстве: *грошей, як у жида вошей* (укр. полтав., чернигов. [Номис: 100, № 1345]), которое можно понимать буквально, т. е. «много» (стереотипное представление о том, что «чужаки» как существа «нечистые» являются носителями паразитов, ср. *багато, як у жида вошей* (‘много’, укр. житомир. [Добролюба 2003: 154]). В то же время современные выражения типа *багатий як жид на блохи* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 118; ср. Номис: 106, № 1489]),

³¹ О фразеологизмах со значением «надоедливый» см. выше.

³² Ср. *дав як жи�івці маку, дав як жи�івці перцю, дав як жи�івці солі* (‘скупой’, укр. житомир. [Добролюба 2003: 59]).

багатий як циган на блохи (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 118]) означают бедность³³.

В источниках XIX в. для обозначения отсутствия чего-либо встречается формула невозможного с упоминанием этнических соседей, например, об отсутствии денег говорят: *у мене стільки грошей, як у жида свиней* [Номис: 105, № 1484] (как не может быть свиней у евреев, так у говорящего нет денег). В современном бытовании подобных афоризмов не зафиксировано, чего нельзя сказать о временных конструкциях со значением «никогда», которые по-прежнему входят в активный фонд народной фразеологии.

СТЕРЕОТИП «ЧУЖОГО» В ЯЗЫКЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЧЕЛОВЕК ВО ВРЕМЕНИ

В конструкциях этого типа основную роль играет сопоставление «своего» и «чужого» календаря — то, что значимо для одной (этно)конфессиональной традиции, может быть совершенно не релевантно для другой³⁴. Именно поэтому обозначением времени, которое никогда не наступит, служит название «своего» календарного периода с «этническим» эпитетом. В материалах, собранных И. Франко в Галиции на рубеже XIX–XX вв., находим следующие изречения: *Viddam ti довг на жидівське пуцины*

³³ Ср. выше о горячем «еврейском» и «цыганском» борще, который нужно понимать с точностью до наоборот.

³⁴ Для обозначения понятия «никогда» может использоваться также модель с упоминанием вообще не существующего святого или праздника: бел. *на святыя (на свентыя, на святое) нігды, на святыя нігды, на святое ніколі* [Даніловіч 2000: 127], пол. *na święty nigdy* [Даніловіч 2000: 128], бел. *на святыя мігды [што не бываюць нігды], на святыя (свентыя) мігды [а можа і] (альбо, або, або і) нігды* [Даніловіч 2000: 128], укр. галиц. *на св'ятого н'їгди*, укр. волин. *на с'вятого нікого* [Аркушин 2005: 77]. Ср. также: *на ж'їдівс'к'є нєгде* (укр. волин., полес. [Аркушин 2005: 77]). Отдельного рассмотрения и этнографического комментария требуют точно зафиксированные регионализмы, как, например, *живе як жид у Спасівку* (Емільчинский р-н Житомирской обл.), имеющие противоположные значения 'удачно' и 'неудачно' [Доброльожа 2003: 110, 113] — Успенский пост (*Спасовка, Спасівка*), как и другие христианские праздники, для евреев не имеет значения, поэтому значение 'удача' здесь мотивировано, семантика же, связанная с неудачей, требует дальнейшего изучения на более широком материале.

[Франко ГРНП: 2 *Довг 2*]; *меш видіти на жидівське пуціньи* [Франко ГРНП 1: *Видіти 24*]. В одной из своих работ И. Франко поясняет: «Коли хтось візьме у когось яку річ або позичить і не хоче віддати, то говорить: “Віддам тобі се на жидівське пуціньи”» [Франко 1898: 200] — у евреев нет Масленицы (*пущенье, запусты*)³⁵, поэтому возврата долга ожидать не следует. В современных западноволыньских и среднеполюесских говорах «еврейские» праздники заменяются другими «этническими» хрононимами: *скоро як турецька паска настане* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 19]), *на кита́йс'ку па́ску, на китайс'кий велигден'* (укр. волян. [Аркушин 2005: 77]). Изменился и праздничный «ассортимент» — вместо традиционных праздников упоминаются праздники советские: *на польськія акцябарскія* ('неизвестно когда', 'никогда', бел. гроднен. [Даніловіч 2000: 125])³⁶.

В материалах И. Франко отмечено также выражение *віддам на жидівського Петра* [Франко ГРНП 2: *Жидівський 7*]. По свидетельствам 1920–1930-х гг., сходное выражение бытовало и в еврейской среде в Латгалии: «В будущем году на Петров день» означало «никогда» [Гехт 2016: 61].

В Злынковском районе Брянской области зафиксировано уникальное название Страстной недели — *Жидовская*:

А перед Пáской — это, по-моему, Жидóвская, так считают. У нас называют Жидóвская. Ну, обычно говорят, неделя такая от Вербного воскресенья до Пáски. Ну, что дожди, погода меняется, а чего так вот? Стараются уже убрать до Вербного воскресенья всё в доме,

³⁵ Отметим, однако, что у славян всё же есть представление о еврейском празднике, который в славянском дискурсе именуется именно «еврейской масленицей» (*Żydowskie Zapusty*), — это праздник Пурим, календарно приближенный к Масленице и сходный с ней набором ритуальных (карнавальных) действий [см. Белова 2005: 168–169].

³⁶ Осмелимся предположить, что здесь значим также мотив ненастоящего (неправильного) праздника (мало того, что он чужой этнически, но он еще и чуждый «своему» праздничному календарю), во время которого возможны действия, противоречащие праздничному коду «своей» традиции. Ср. шутку в ответ на несуразный вопрос: «Не зна-ти, Богойку, хто жидам паску съвітит?»; в основе лежит байка про жену, которая спросила мужа: «Кто жидам пасху светит?» — а он ответил: «О, дурна, не знаиш? Найстарший жид сідає на паску, а як устане, а тоди всі беруть і ломають і їдять» (укр. галиц. [Франко ГРНП 2: *Жид 103*]).

потому что сушить потом сложно — дожди начинаются. Ну и всегда так получается. День, два — оно обязательно дожжик побудет (КИФ, 1964 г.р., Спиридонова Буда, Злынковский р-н Брянской обл.).

Этот хрононим можно сравнить с названием Вербного воскресенья — *жидовская Пасха* [ФА ВШЭ, № 10359], записанным в 2021 г. в с. Новолокти Ишимского района Тюменской области (от потомков переселенцев из с. Гультаи Невельского уезда середины XIX в., нынешнего Пустошинского района Псковской области); в этом же регионе под влиянием других переселенцев — поволжских немцев — утвердился хрононим *немецкая Пасха*, также означающий Вербное воскресенье и маркированный приметой (*Если у них солнечная Паска, значит, у нас будет пасмурная* [ФА ВШЭ, № 10061]). Вероятно, брянский хрононим также передает идею «приуроченности» еврейской Пасхи к Вербному воскресенью (ср. устойчивое народное представление о том, что еврейская Пасха наступает всегда за неделю до «русской», т.е. православной). В таком случае дожди, выпадающие на «Жидовскую» неделю, вписываются в круг представлений о связи еврейской Пасхи с погодой — теплая погода на еврейскую Пасху обуславливает холодá на Пасху христианскую и наоборот (это представление распространено довольно широко [Белова 2005: 161, 242; Головина 2017]). Погодная примета иногда становится одним из аргументов в этноконфессиональном споре — Бог наказывает иноверцев плохой погодой (ЯНП, Лобковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл.).

Для полиэтничных регионов характерна также такая языковая модель: действия иноэтнических соседей, схожие с действиями, производимыми носителями своей традиции (например, календарные или ритуальные обходы), обозначаются «своими» же терминами. Так, в сообщении священника Евгения Воронкова из с. Юров Краснинского уезда Смоленской губернии (1903 г.) отмечается, что евреи *колядуют* — под этим подразумевается ежегодный осенний объезд евреями-торговцами крестьянских хозяйств с целью скупки или обмена продукцией:

Семя льняное, посконью и друг. скупають на мѣстѣ мѣстные скупщики-евреи, которые иногда, особ.[енно] въ осеннее время, цѣлыми партіями разъѣзжаютъ изъ мѣстечекъ Хиславичи и Монастырщины, Могил.[евской] г.[убернии] (от с. Юровъ 15 и 17

в.[ерст]) и не только занимаются торговлею мелочною и конскою, но иногда и **колядуютъ**, т.е. возять с собою водку и угощают напередъ хозяевъ, а потомъ за угощеніе имъ ссыпають хлѣбъ, овесъ и проч.³⁷ [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 188об.–189].

На территории Лепельского уезда Витебской губернии был засвидетельствован сходный обычай: «Евреи осенью ездят *по каляде* из деревни в деревню, отбирая у крестьян как бы по долгу десятину» [Зеленин 1914: 131].

Параллель к смоленско-витебской «коляде» находим в материалах из Гродненской губернии, где аналогичное действо называлось *ездить по осенине*:

В дореформенное время, бывало, осенью, еврей корчмарь возьмет около ведра водки и едет по деревням *по осенине*. Приходит в хату, возьмет бутылку водки и говорит: «Чы добрэ жывы-здоровы, пане господарку? Я прыехаў до вас з горэлкаю по осенине». С этими словами он вынимает рюмку из кармана и начинает угощать всех от старого до малого, а там, где уверен, что подача будет порядочная, то и детям даст еще по кренделю. Хозяину и хозяйке всегда давал по 2 и 3 рюмки, а иногда и больше. За ведро водки, по обыкновению он получал хлеба в зерне от 2-х до 6-ти четвертей. Некоторые хозяйки, бывало, снабжают корчмаря еще льном [Шейн 1902: 100].

Термин *асяніна* ‘сбор по осени платы натурою для кузнеца’ известен в Минской области (бывший Червенский уезд): «Сяло згадзіла сабе каваля на‘сяніну» [Шатэрнік 1929: 23].

СТЕРЕОТИП «ЧУЖОГО» В ЯЗЫКЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЧЕЛОВЕК И ПРЕДМЕТНЫЙ МИР

Не утрачены в народной традиции этнически окрашенные сравнения со значением «бояться», в которых упомянуты различ-

³⁷ В этом контексте проявляется еще одно значение слова *коляда* – «подавание», отмеченное, например, у В.Н. Добровольского: «Сколько тебе дали каляды? Священник ехаў с каляды» (Ельнинский у. Смоленской губ. [Добровольский 1914: 337]).

ные предметы и символы, неприемлемые для иноверцев — фиксация сходных выражений в источниках XIX–XXI вв. свидетельствует о живучести данных стереотипов: *боїш сі, гый жид съвяченої води* (галиц. [Франко ГРНП 2: Жид 8]), *боїться як жид креста* (укр. житомир. [Добролюбожа 2003: 46]), *бойáтис', йак жид христа* (укр. волин., з-полес. [Аркушин 2005: 63; Аркушин 2003: 92]). Интересно, что, по поверьям украинцев Галиции, у евреев есть свой святой-покровитель. Согласно примете, *на Давида не зич у жида, ще цар Давид жиє!*, т. е. в день прп. Давида Солунского (26 июня / 9 июля) не следует ничего одалживать у еврея, а тем более обижать евреев — по рассказам, царь Давид живет за кипящим морем Самбатсион и оттуда опекает евреев [Франко ГРНП 1: Давид].

Помимо сакральных и культовых предметов средством устрашения может служить сало: *боїт сі мене як жид солонини* (укр. галиц. [Франко ГРНП 1: Боятися 2]), *боїши сі мене, як жид солонини* (укр. галиц. [Франко ГРНП 2: Жид 9]), *бойáтис', йак жид сала* (укр. волин., з-полес. [Аркушин 2005: 63]), *бойáтис', йек жиєт сала* [Аркушин 2003: 92]³⁸, *вікутив го як жида салом* (укр. галиц. [Франко ГРНП 2: Жид 15])³⁹.

Восприятие сакральных символов и культовых предметов иноверцев, равно как и предметов, используемых иноверцами в быту [подробно об этом см. Белова 2005: 135–141], можно продемонстрировать и на примерах из еврейской традиции, обратившись к уже упомянутому нами сочинению «Шивхей Бешт». Так, Бешт говорит одному раввину, что у того имеется «один изъян»: «А вот, всякий раз, когда ты хочешь сосредоточиться на словах “Слушай,

³⁸ Ср. выражение с упоминанием «запретной» для евреев свиньи в значении «неохотно есть»: *їсть як жид шашлики з дохлїї свинї* (укр. житомир. [Добролюбожа 2003: 122]). Семантика фразеологизма усилена эпитетом «дохлый» — запретный продукт становится отвратительным вдвойне.

³⁹ В комментариях публикатор дает ссылку на историю о том, как гуцул, не в силах выселить из своей хаты жида, вымазал хату изнутри салом. Ср. многократно фиксируемые до сих пор в бывших местечках рассказы о «шутках» над евреями: вымазать салом ручку двери или стол одноклассника-еврея, положить на парту еврея кусочек сала, оставить кусок сала около колодца, из которого евреи брали воду для приготовления мацы, забросить кусок свинины (свиную голову) в синагогу, бросить кусок колбасы в бульон соседу-еврею или просто упомянуть свинью в присутствии еврея и т. п. [Белова 2013б: 250–251; Амосова, Андреева, Иванов 2013: 81, 99–101; Погодина 2016: 165–166; Белова 2017а: 191–193].

Израиль», встает перед тобою крест» [Шивхей Бешт: 495–496, № 260]⁴⁰; Бешт отказывается есть поданную ему репу: «Эта репа росла на гойском кладбище» [Шивхей Бешт: 402, № 203]; Бешт отказывается спать на кровати, где еврей совокуплялся с христианкой [Шивхей Бешт: 452, № 237].

В заключение этого раздела отметим изречения, в которых отражена ушедшая этнографическая действительность и которые требуют дополнительных комментариев. Полесское сравнение *багато як жидів коло ятки* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 153]), в значении ‘много’, — это яркая картинка из местечкового быта, когда в базарный день к кошерным мясным лавкам — *яткам* — стекались многочисленные покупатели. Такую же уходящую натуру сохранили прикарпатские присловья с упоминанием традиционной одежды и обуви. Выражение *жид найдтвердий у п'яти, хлоп у груди, а німець у ср...* [Франко ГРНП 2: Жид 64] объясняет, почему у еврея не мерзнут пятки (он носит обувь без задников, «патинки»), у гуцула — грудь (ходит в рубахе и безрукавке нараспашку), у немца — зад (немец одет во фрак с разрезом сзади). Шутливое выражение *жид николи не змерзне в п'яти, пан в уха, а хлоп у груди* [Франко ГРНП 2: Жид 68] подразумевает, что еврея «спасают» «патинки», пана — шапка без ушей, а гуцула — расхристанная на груди сорочка). Ту же идею передает выражение *жид твердий на п'єти, русин на груди, а німець на вуха* [Франко ГРНП 2: Жид 77] — у еврея дырявые чоботы, русин ходит с голой грудью, а у немца шапка на макушке)⁴¹. Традиционный еврейский «кафтан» становится значимым мотивом в еврейской версии обшечного анекдота, известного в разных европейских традициях (незадачливый жених забывает надеть штаны и демонстрирует невесте гениталии вместо обновки, хвастаясь тем, что дома у него этого добра еще несколько аршин, локтей и т. п.): еврей, заказавший новый кафтан, чтобы предстать в нем перед невестой, забывает надеть штаны,

⁴⁰ То есть молитва «Шма Исраэль», которую произносят после пробуждения, перед отходом ко сну и в смертный час, кульминация утренней и вечерней молитвы, не имеет в его устах силы, потому что «чужой» сакральный символ тому помеха.

⁴¹ Обратим внимание, что в присловьях традиционная еврейская обувь без задников — «патинки» уступает место дырявой обуви. Ср. также укр. *пантофл'і* — современный жаргонизм в значении «обувь» [Аркушин 2005: 52].

«носить которые у евреев не принято», и, сам того не замечая, демонстрирует невесте свой член [Краусс 2009: 331–332].

СТЕРЕОТИП «ЧУЖОГО» В ЯЗЫКЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЧЕЛОВЕК И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ СФЕРА

В одной из работ мы уже рассматривали представления о «человеке социальном» и о сфере профессиональной деятельности человека в контексте фольклорных этиологических легенд (Белова 2017в). Теперь обратимся непосредственно к этнографическому контексту и продемонстрируем механизмы социально-профессиональных контактов неевреев с евреями. В специальных работах, посвященных этнокультурным контактам в сфере ремесла на территории Подляшья, О. Гольдберг-Мулькевич и Э. Фрысь-Петрашкова отмечают, что гончары из Бялой Подлясской были знакомы с еврейскими обычаями, в частности с непреложным правилом, согласно которому у евреев должна быть специальная (новая) пасхальная посуда: «...każdy Żyd musiał mieć zmienione naczynia na święta przed Wielkanocą» [Goldberg-Mulkiewicz 1989: 155]; «wtedy każdy Żyd musiał mieć nowe, zmienione naczynie» [Fryś-Pietraszkowa 1989: 163]. По свидетельству гончара из Мендзыжеца Подлясского, у богатых евреев была специальная пасхальная посуда, в которой пищу держали только на Пасху, у бедных всё равно раз в год покупалась к Пасхе новая (ее могли использовать потом весь год): «Bogaci Żydzi mieli osobno odłożone garnki, w których co roku trzymali posiłki tylko w czasie Paschy. Ubodzy jednak po święcie, nie mając wiele naczyń, musieli je używać i na następny rok znów kupowali nowe» [Fryś-Pietraszkowa 1989: 163]. Другой гончар из Соколова сам обжигал такую посуду, но не вынимал ее из печи; это делал заказчик (еврейский торговец), который опорожнял печь, складывал горшки на воз и развозил посуду своим клиентам — так соблюдалось требование ритуальной чистоты [Goldberg-Mulkiewicz 1989: 155; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 94]. Иногда это требование вступало в противоречие с традиционной технологией изготовления гончарных изделий, и мастера вынуждены были скрывать от евреев некоторые производственные моменты. Так, в местечке Бабиновичи (Лиозненский р-н Витебской обл.), где, по выражению 85-летнего крестьянина

из д. Ситна, «у гэтым казіным горадзе толькі ганчары ды яўрэі жылі» [Сяргеевка 1927: 55], ганчары изготавливали для евреев *пэйсачную пасуду* (к празднику Песах); при обжиге, когда сгорит помост, тайно кидали в печь бересту, деготь и конский навоз (если заказчик узнавал об этом, отказывался брать посуду), закрывали заслонкой и оставляли остывать [Сяргеевка 1927: 59].

В ассортименте подлясских ганчаров были *szabasówki, szabaszówki, żydowskie garnki* — низкие объемные (на 4–5 литров) горшки с двумя ушками и широким горлом; *gugielnik, gugle* видом напоминал обычный садоводческий цветочный горшок (сбоку к нему прикрепляли ухо) [Fryś-Pietraszkowa 1989: 162; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 100]. Изготовители знали, что «шабасовки» (в которых готовили субботний *чолнт*) и «гугельники» (для приготовления сладкого *кугеля*) предназначались для обрядовой пищи, хотя сами, возможно, никогда ее не пробовали. Специально для евреев ганчары Бялой Подлясской делали *brytfanki na ryby* (противни или формы для рыбы) [Fryś-Pietraszkowa 1989: 163]. Для напитков (чай, кофе) делали глиняные бутылки (*bańki, buńki*), которые помещались в нагретую печь; их использовали и не-евреи — для воды, масла или керосина [Fryś-Pietraszkowa 1989: 162]. Для еврейских молочных лавок также делали специальную посуду — высокие тонкие емкости на 8–15 литров (аналогичные, только меньших размеров, «гладышки» были в ходу у местных крестьян) [Fryś-Pietraszkowa 1989: 163]. Посуда этих типов изготавливалась специально для евреев, и после Второй мировой войны с исчезновением еврейского населения изготовление ее сошло на нет.

Изготовители ориентировались на пожелания и рекомендации еврейских контрагентов. Часто евреи-распространители диктовали свои правила оформления посуды для евреев — роспись, узоры, цвет, наличие глазури и т. п.; таким образом, ганчары осваивали *techniki od Żydów* [Fryś-Pietraszkowa 1989: 163].

В восточных районах Подляшья (и в соседнем регионе Сувалки) ганчарство было распространено и среди евреев, хотя и не являлось частотной профессией. Существовали еврейские ганчарные мастерские, но в основном специалистами в области ганчарства были поляки и русины, а евреи занимались распространением продукции. По рассказам из Подляшья, *Żyd-szmaciarz* (тряпичник, старьевщик) развозил горшки по селам и раздавал

в обмен на тряпье, макулатуру, картошку [Fryś-Pietraszkowa 1989: 161]. Гончары-поляки считали этот способ заработка постыдным и для себя неприемлемым: «...to byłyby wielki wstyd dla Polaka, bo tu tylko Żydzi wozili po wsiach garnki, zamieniali je na szmaty» (Глинное под Луковым [Fryś-Pietraszkowa 1989: 161]).

Таким образом, евреи-старьевщики — тоже знаковая фигура в картине мира сельского и местечкового населения Украины, Белоруссии, Литвы; практически везде вспоминают о таких «заготовителях» (часто их воспринимали как чудаков-оригиналов, ими пугали детей [Белова 2013б: 67; Белова 2013б: 68; Слюжин-скас 2015: 118–119]). Постепенно образ еврея-профессионала сводится к малому набору социальных ролей, среди которых и лидируют «заготовители» (как последние представители уходящей натуры):

[КАВ:] Было такое, было. Что развозили и собирали. [НСА:] Горшки там... [КАВ:] На обмен. Что-то возили на продажу в деревни. Я читал про это. [НСА:] Я когда у бабушки жила в деревне — так привозють, бабушка тряпки, котелки собирает, яны открывають там сундуки свои — леденцы там были, мука, спички, что ещё с обихода — платки, материю могли якую-нибудь, якая там, кусочки якие-нибудь отрезать. Вымеряли там до каждого. Ну а скупали там тоже — кур, яйца скупали у сельских жителей. Як же яны назывались у нас? Старьёвщики — во! Старьёвщики назывались яны (КАВ, 1949 г.р.; НСА, 1949 г.р.; записали А. Мороз, О. Белова в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

Предшественниками «заготовителей» или «старьевщиков», о которых до сих пор вспоминают жители белорусских сел и бывших местечек, можно считать евреев-*краснорядцев*, занимавшихся в основном мелкой торговлей, сведения о которых находим в архивах.

Во многих селеніях живут евреи, которые занимаются мелкой торговлей, арендой мельниц, содержат кузни. Разъезжает много евреевъ по деревнямъ и изъ сосѣднихъ мѣст — города Мглина и мѣст.[ечка] Хотимска Могилевской г.[убернии], которые занимаются скупливаніемъ разныхъ мелочей домашняго хозяйства, скота и лошадей (с. Каталино, Рославльский у. Смоленской

губ., сообщение священника Евгения Некрасова, 1903 г. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 138об.–139]).

По деревнямъ развозятъ красные ситцы тряпичники и еврей-краснорядцы. Скупщики, преимущественно изъ евреевъ, покупаютъ гусятину (40–60 к. за фунтъ), телячьи и коровьи кожи (последнія 3–4 рубля, смотря по величинѣ), вошину (15 коп. фунтъ) и восковыя выжимки (1–2 коп. за фунтъ) (с. Аселье, Рославльский у. Смоленской губ., сообщение священника Павла Солнцева, 1904 г. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 27]).

Свои мѣстные произведенія крестьяне сбываютъ въ уѣздный городъ или же продаютъ на мѣстѣ странствующимъ евреямъ, которыхъ часто можно встрѣтить въ деревняхъ, обменивающихъ свои товары: деготь, сельди, красный товаръ, мелочи, даже лошадей, на мѣстные крестьянскія произведенія и домашнее хозяйство (скотъ, птицу) (с. Чепищево, Рославльский у. Смоленской губ., сообщение священника Иосифа Васильева, 1904 г. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 335]).

Для православных Смоленщины термин *краснорядцы* служил также эпитетом конфессиональных соседей — старообрядцев, занимавшихся скупкой скота в обмен на «красный товар»:

По деревнямъ разъезжаютъ съ краснымъ товаромъ краснорядцы раскольники Медынск.[ого] у. Калужск.[ой] губ. и татары Нижегород.[ской] губ. Васильсурскаго у., прасолы раскольники Писковской вол.[ости] Сычевскаго у., скупающіе на домахъ скотъ и большое количество свиней (с. Щербатовщина, Бельский у. Смоленской губ., сообщение священника Иоанна Медведкова, 1903 г. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 2, л. 217об.]).

Если обратиться к народным представлениям о способности «чужих» влиять на окружающий мир (на погоду, на ведение хозяйства), то можно отметить универсальную тенденцию: в зависимости от модели этнокультурного соседства одно и то же суеверие относительно «чужих» прилагается к разным этническим соседям. Таково поверье, что сексуальный контакт с «чужим» обеспечивает успех в разведении домашних животных.

Ф.-С. Краусс приводит поверье из западной Сербии (Лешница): «Кто хочет иметь успех в делах, связанных с лошадьми, тот должен три раза выебать цыганку» [Краусс 2009: 245]. И добавляет пояснение: «В Сербии торговлей лошадьми занимаются обычно цыгане. Они же лучше всего умеют их разводить. Если серб переспит с цыганкой, он тем самым станет причастен к цыганам и к их “лошадиному счастью”» [Краусс 2009: 245, сноска 2]⁴². Среди поляков, украинцев и белорусов бытует поверье: если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свиньи [Белова 2009б: 573]; если переспать с еврейкой — будут вестись свиньи (Подляшье [Гура 2018: 22]). Описывается одна и та же ситуация, но в случае с цыганами зависимость прямая (лошадь как своего рода цыганский «тотем»), а с евреями — обратная (свинья как запретное для иудеев животное, «табу»); при этом семантически «чужие» оказываются равны и результаты продуцирующей магии с их участием идентичны.

Еще один устойчивый стереотип связан с кулинарным кодом — это по сей день распространенные представления о прекрасной еврейской кухне, вкусных блюдах, овладев секретами приготовления которых можно считать себя знатоком культуры соседей; более того, уметь готовить блюда еврейской кухни — престижно: хорошо пекут «настоящие еврейские бабушки» [Добровольская 2010: 244–247]; евреи «уникально готовят», можно у них научиться и даже делать «лучше их!» [Андреева, Вятчина 2013: 233–234, 237]. Данный стереотип продолжает бытовать благодаря семейным историям о мастерах еврейской кухни, и, что интересно, место женщины-умелицы вполне способен занять мужчина.

[Рассказчицу научил готовить еврейские блюда свекор-еврей.] Русская свекровь любила всё со свининой — бульбу, капусту. А свёкор любил лёгкую пищу, он свинину не ел. Мы покупали телёнка, нам выкармливали в деревне, делали говядину. Фаршированную селёдку свёкор очень любил. Она чёрная, як земля, но очень вкусная. Объядение. Мы делали рыбу

⁴² Ср. в Подляшье: у того, кто пойдет в кумы к цыгану, будут вестись кони [Гура 2018: 22].

фаршированную, рыбу жареную, тегелы-сметелы, гусиную шею. Она, знаете, какая длинная. Курятину крутили через мясорубку, куриный жир кусочками и картошку на тёрке. Шею общипываешь, обсмаливаешь, начинаешь этим. А свекровь ругалась: ну всё, начинается на целый день возня, ешьте пищу русскую. А потом говорила: «Лазарь Моисеевич, дай мне ещё кусочек!» Курятину в шею по кусочку, всё смешаешь с жиром и картошкой, потом в котелочек, смазываешь его жиром куриным, улаживаешь шею, как змею, и на угли. Завязывали шею белыми нитками, как колбасу. Рыбу фаршировали по-еврейски. Щуку — килограмма три. Внутренности вон, снимаешь с неё кожу (надрезать коло хвоста). Фарш перекручивается, булка намачивается в кипячёном молоке, набить туда яиц, накрошить луку и набить обратно в кожу. Кусочками положить в холодную воду со специями. Когда закипит, погасить, влить полстакана воды и опять кипятить — три раза. Потом варится, остается пол-литра ухи. Это делается к празднику. Свекровь тогда просит: «Лазарь Моисеевич, ты мне даси это попробовать?» — «Нет, ты кричала, когда мы готовили, не дам». Рыбу жарить тоже надо уметь: по маленькому кусочку резать, обжаривать, чтоб жёлтые кусочки были, после одной сковороды сковородку мыть. На жарить лука до золотистого цвета, выложить туда с маслом и полотенцем замотать. <...> Тегеле — это делали, понимаете, такие пышки на меду. А пышки гтые делали, понимаете, что... ну типа... замешиваешь как на блин, вот як тесто тепер в магазине продают, ну, туда мёд добавляли и такие, как шарики. И тоже на этой патэлине, смазывали ея и тоже на угли, на жар, и оны начинают типа кипеть, типа кипеть у жару. [Это к празднику?] Это делали... ну вобщше, раньше ж выходный был одно воскресенье, суббота была рабочая, ну вот, и мы тогда с иим уже начинаем делать, вот и всё. [По субботам?] Да, по субботах делали, ну, там, може, приезжали хто вот (БВВ, 1936 г.р.; записали А. Мороз, О. Белова в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

Как уже было отмечено, применительно к этническим и этноконфессиональным стереотипам в сфере народной культуры действует дополнительная градация («свой» — «иной»/другой» — «чужой»), обусловленная спецификой этнокультурного соседства и общностью или различием конфессиональной принадлежности [Krekovičova 1999; Белова 2002б]. В этой связи показательными

являются ситуации, в которых «чужой» допускается в социальную сферу «своего». Как свидетельствуют этнографические материалы, в Подляшье еврейке часто поручалось испечь свадебный каравай; при этом она не расценивалась как «чужая» — сама приносила каравай на свадьбу, сама вносила его в зал, где был накрыт праздничный стол; ее приветствовали традиционными припевками, благодаря за каравай; ей не платили, но ее одаривали — т.е. в контексте свадебного обряда она выступала не как «ремесленник», сделавший работу, а как сосед, исполняющий обрядовую роль [Goldberg-Mulkiewicz 1989: 153–154]. «Золоченые» еврейские караваи снискали славу и на белорусско-русском пограничье. По сообщению В.Н. и Е.Т. Добровольских из с. Глубокое Краснинского уезда Смоленской губернии (1896–1897 гг.), «прежде девки каравай не пекли, а родители невесты заказывали каравай в Лядах⁴³ жидам печь, и жиды доставляли золоченые караваи» [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1596].

СТЕРЕОТИП «ЧУЖОГО» В ЯЗЫКЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЧЕЛОВЕК В ОБЯДЕ

Для носителя традиционной культуры любая ситуация общения с «чужими» смоделирована по определенным правилам, которые обусловлены утвердившимися в культуре стереотипами, даже если это не эксплицируется в конкретных текстах — предписаниях или запретах. Опираясь на разновременный материал, можно рассмотреть различные обрядовые ситуации или ситуации, которые могут считаться таковыми — когда от участников требуется ритуализированное поведение в рамках бытового или обрядового общения. Взаимодействие представителей разных этнических или конфессиональных групп в ритуалах, связанных с символикой первого (начала), с народно-медицинскими и магическими практиками, с календарными датами (ряжение или маски «чужаков», привлечение иноверцев к участию в обрядовых действиях) и с обрядами жизненного цикла, подробно изучено и описано [Богатырев 1971; Goldberg-Mulkiewicz 2003: 87–97; 110–123; Белова 2005].

⁴³ Местечко Ляды Горецкого уезда Могилёвской губернии, примерно в 6 км от Глубокое (ныне — Дубровенский р-н Витебской обл.).

В контексте погребально-поминального обряда на русско-белорусском пограничье четко различаются названия годовых поминальных дней: «Там ў Белорусіі зову́цца “дяды”, а у нас “ро́дичы”» ([ФА ВШЭ, № 2404], ЛАД, 1929 г.р., Еловка Злынковского р-на Брянской обл., 2016 г.). Поминальное блюдо «комы» сравнивается с аналогичным блюдом у соседей-белорусов, которое носит там название «клёцки» ([ФА ВШЭ, № 6277], СВИ, 1936 г.р., Себеж Псковской обл., 2019 г.). Важной отличительной чертой является и убранство могил: уроженка Гомельской области, проживающая в Себеже, специально подчеркивала: «У нас на деревне везде крэсты, везде на крэстах вы́шивы рушнікі, всё» ([ФА ВШЭ, № 6283], Т-1, ок. 1960 г.р., 2019 г.).

В с. Малые Щербиничи Злынковского района Брянской области объясняют местный термин *крэсьбіны* ‘крестины’ (ср. бел. *хрэсьбіны*) тем, что в деревне «разговор <...> белорусско-украинский»:

Крестіны-крэсьбіны. У нас же тут разговор какой белорусско-украинский. Так что у нас слово украинское — слово русское — слово белорусское. <...> Я, когда я жила в Абхазии — девчонкой уехала, там замуж вышла, <...> спра́шивают: «Ты с Белоруссии приехала?» Вроде разговаривала как бы правильно, ну, «г» не «г», «х» у нас — глухо произносится. Говорю: «Нет, с России, русская, с России». — «По разговору не скажешь, что ты русская с России, на белоруску разговор похож»... ([ФА ВШЭ, № 2249], ВИХ, 1950 г.р., 2016 г.).

Жители пограничья внимательны также к обрядам, бытующим у соседей. Как говорили в Себеже, «у каждых свои обряды», «у них свои причуды» (2019 г.). Интерес у себежан вызвали свадебные испытания молодых: латыши на пару пилили бревно, чтобы доказать, что они — дружная чета; белорусы заставляли жениха колоть дрова, чтобы узнать «забóчий мужик или нет» (ср. новгород. ‘старательный’, псков. ‘заботливый’) [Белова, Мороз 2022: 12].

Подмечена разница в календаре народных праздников: «Ива́н Купа́ла — это праздник считается, по-моему, это... больше белорусский, чем российский» ([ФА ВШЭ, № 3999], ТНВ, 1960 г.р., Рогов Злынковского р-на Брянской обл., 2018 г.). Такое «делегирование» календарной обрядности соседям неслучайно и отражает региональные различия — на западнорусской территории

празднование Купалы, действительно, менее распространено, чем в Белоруссии, где *Купалле* стало национальным брендом.

Поразительную устойчивость демонстрируют предписания, касающиеся бытового общения, даже если они противоречат нормам этикета, принятым в современном обществе. В пгт Бешенковичи Витебской области было записано воспоминание, относящееся к советскому времени:

Но евреи никогда первыми не здоровались — отдашь здоровье. Есть такая примета, но не только для евреев. Нас ругали, как учительских детей, что первыми не здоровались, но я говорила, что у меня в роду есть еврей и мне можно не здороваться первой (БТМ, г.р. не указ.; записали Р. Зенюк, А. Пахомова, 2016 г.).

На Смоленщине, согласно архивным материалам, в конце 1890-х гг. бытовало аналогичное правило.

К лютеранам крестьяне относятся еще как-то снисходительно. Да, сказать по правде, они хорошо и не знают, в чем заключается их вера. Наш крестьянин знает только, что еврей — вот тот не нашей веры, а «нехристь», и смотрит на него с некоторой ненавистью; нехристи он протянуть руку и поручаться с ним считает за унижение. «Разве можно жиду-нехристю руку подавать, ведь это грешно», — часто можно слышать такие слова среди кучки собравшихся в праздник около чьего-нибудь двора для беседы крестьян (с. Мамошки Поречского у., сообщение учителя И. Я. Шершакова [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1645]).

Грешно жиду первому говорить «здорово» (с. Глубокое Краснинского у., сообщение П. Т. Корзунова [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1618]).

С большой долей вероятности здесь на бытовое поведение продолжает воздействовать стереотип «опасного соседа». Ср. примеры из славянской традиции: в Белоруссии встреча с евреем считалась плохой приметой [Белова 2006: 137]; в Виленской губернии придерживались правила — когда при встрече нужно разминуться с евреем, нельзя допустить, чтобы он обошел тебя справа, *bo to grzech* [Szukiewicz 1903: 270]; если еврей спрашивал:

«Która godzina?» [Который час?], нельзя было отвечать, потому что считали — он тебя этим вопросом «проклинает» [Szukiewicz 1903: 270]. Кроме того, в славянской народной традиции до сих пор значимы ситуации, в которых здороваться с кем-то или приветствовать кого-либо запрещено (это касается похоронной, поминальной, отчасти родинной обрядности [Седакова 2009: 262], а также некоторых действий, например стирки [НБ: 385]); тех же, кто забывают здороваться или здороваются неправильно или не к месту, считают «чужими», дурными, дикими, «нехристями» [Седакова 2009: 259].

Стереотип «опасного соседа» проявляется и в рассказах об отношении иноверцев к христианским праздникам. Таковы свидетельства о том, что что евреи всячески стараются дискредитировать праздник Пасхи. Например, в д. Малые Автюки (Калинковичский р-н Гомельской обл.) рассказывали, что евреи «топчут пасху», имитируя мучения Христа: «Паска. Дак яны моляцца Богу, бяруцца за што-нібудзь ля стала, рукамі, і сільна топчуць нагамі, і прыказуюць, то, кажуць, Ісуса Хрыста так наша стаптуюць. Яўрэі» [ТМКБ 6/2: 723]. В Городокском районе Витебской области записан рассказ о том, как евреи «заедают» русскую Пасху, стараясь первыми поесть с утра [ТМКБ 2: 95].

Народная традиция не обходит вниманием и магические практики, которыми пользуются этнические соседи. Расхожий мотив рассказов о цыганах в Брянской области — их способность *зazelёнивать*, т. е. наводить морок, отводить глаза — иногда при помощи одним им известных *слов*.

Оны́, бывае́ть, и цыгане зазaлéняти, хто всё поддаёшь. [Зазеленят?] Да, зазелёня. У нас тут о... ў Щярбiнiчax, ў Щярбiнiчax тож такая жила молодая пара. Ягó дома ня было. Оны пришли... судьбу да тоя, да сёя. А у них грóши былі на машину... собирали. Ну, хто-то подказил, наверно, им. И оны зазaлéнялі этóу молодую и грóши достала и отдала. От так. Кóли опóмнилася, ага, поймай их. [А что такое «зazelени́ть?»] Хто ягó знае, что оны... что ты, наверно, не владеешь собой. Я так шшитáю. Собой не владеешь и... и всё поддаёшь. О... Что оны просят, ты бу[де]шь отдавать ([ФА ВШЭ], ЦПИ, 1934 г. р., Рогов Злынковского р-на Брянской обл., 2018 г.)

Представление о «врожденном гипнозе», которым владеют и женщины, и мужчины, усиливает образ «опасного соседа», которого не стоит пускать в дом и лучше сразу откупиться продуктами ([ФА ВШЭ], САП, 1949 г.р., Рогов Злынковский р-н Брянской обл.).

В Рогове считали, что цыганское «колдовство» можно преодолеть с помощью молитвы священника, и цыгане вернут похищенное ([ФА ВШЭ], МСИ, 1974 г.р., Рогов, Злынковский р-н Брянской обл.). В Себеже полагали, что от цыганского морока защищает молитва «Отче наш» ([ФА ВШЭ], МНВ, 1959 г.р., Себеж, Псковская обл.).

Термин *заселенивать* сопоставим с выражениями *зеленит в глазах* — «мутится от болезни, усталости и т.п.» *После хворобы в очах зеленит* (смолен. [СРНГ 1976/11: 247]); *в глазах зéлено / зеленó* «в глазах темно, в глазах помутилось» (без указ. места [СРНГ 1976/11: 249]).

Для понимания культурной семантики термина *заселенивать* обратимся к примерам из белорусских диалектов. В д. Клины Бельничского района Могилёвской области выражения *азяліць / зяліць галаву* имеют значения «морочить голову», «надоедать», «шуметь»: *Саўсім (дзеці) азялілі галаву* и т.п. [Яўнэвіч 1960: 8, 28, 62]. Словом *зазéла* называют надоедливую человека: *Гэта зазела ўжо прышла — спакою ня будзіць* [Яўнэвіч 1960: 24]. На Гомельщине сходное значение имеют глаголы *зелянёць, зéліцца* [Анічэнка 1999: 74]. «Магический» аспект в значении глаголов *зелиць (озелиць)* раскрывает словарь И. Носовича, указывая на причастность к формированию лексического значения представлений о травяных снадобьях, воздействующих на человека. Словарь указывает буквальное значение «растительным снадобьем наводит на кого слепоту ума, отнимать рассудительность»⁴⁴, из которого вытекают еще два значения: 1) очаровывать, обольщать — *Гэта дзевка зелиць, озелила вашого брата*; 2) пускать пыль в глаза, обманывать уверениями — *Жыды озелили, затуманили вас: и мы поверили им: за ништо продали стог сена* [Носович 1870: 207]. Показательно, что способность пускать пыль в глаза тут приписывается евреям точно также, как цыганам на Брянщине.

⁴⁴ Ср.: *Зёл* — туман, наводимый колдунами или фокусниками, от которого будто бы происходят дивные явления, непонятные для простолюдина. перен. Обман. *Не правда! Гэто ён зёл пускаець...* [Носович 1870: 207].

Обратимся теперь к ситуациям, когда иноверца включали в обрядовое поле «своей» культуры.

У евреев известна практика окказионального приглашения иноверцев для участия в обряде. В наших полевых материалах есть свидетельства о том, что, если не хватало нужного числа молящихся (их должно быть не менее 10), приглашали на моление нееврея (Винницкая обл., Брянская обл., Могилёвская обл.); для разрешения спорных вопросов к раввину в качестве незаинтересованной стороны приглашали христианина, и решение этого «нейтрального» посредника оказывалось окончательным (Витебская обл. [Белова 2017а: 190]); соседи неевреи в ряде случаев были вовлечены в еврейские похороны (и как простые наблюдатели, и как помощники, например могильщики) (Витебская обл. [Белова 2017а: 210]).

Предполагалось также частичное участие иноверцев в обрядах в отведенной им постоянной роли. В Подляшье на польскую сельскую свадьбу «молодая» приглашала всех встречаемых, в том числе евреев; но это должны были быть именно встречаемые, в еврейские дома специально она не заходила; на еврейскую свадьбу нееврейских соседей тоже приглашали, но это не было обязательным правилом [Goldberg-Mulkiewicz 1989: 152]. В окрестностях Белостока обязательным было посещение еврейской корчмы во время свадебной или крестинной процессии (по возвращении из костела). На пороге корчмы молодых приветствовала корчмарка-еврейка; в она руках держала миску с медом, которым угощала молодую пару, и вручала им испеченный ею каравай.

Исследователи видят здесь сочетание двух традиций — встреча хлебом-солью (которая еще будет в процессе обряда, когда молодых будут приветствовать дома родственники) заменяется в корчме встречей медом (прообразует сладкую и успешную, благополучную жизнь молодых), который привнесен в контекст польской свадьбы из еврейской новогодней обрядности, где мед является обязательным символическим элементом (благополучие). В еврейской свадьбе отмечаются заимствования из польского ритуала: кто первым переступит через порог, тот будет главой в доме [Goldberg-Mulkiewicz 1989: 153].

Рассматривая ситуацию польско-еврейского соседства и формы взаимного культурного влияния, О. Гольдберг-Мулькевич отметила, что в польской традиционной культуре стереотип еврея

в обрядах существует наряду с другими «чужими» — цыганами, немцами, венграми, при этом образ «жида», например, в вертепных сценах явно списан с местечкового соседа. В еврейских же календарных обрядах нет стереотипа или маски «гой» (нееврея), которого бы привлекали к ритуалу или который исполнял бы какую-то роль [Goldberg-Mulkiewicz 2003: 111, 114]. Это не совсем так, и яркое тому доказательство — роль «Гамана» в театрализованных еврейских представлениях на праздник Пурим; для исполнения роли Амана в польских и украинских местечках евреи часто приглашали своих не еврейских соседей [Белова 2005: 167–169; Белова 2013а: 238–240]⁴⁵.

До сих пор образ «Гамана» представлен в народной паремиологии, носители современной традиции продолжают транслировать поговорки и фразеологизмы, известные из этнографических описаний конца XIX — начала XX в.; но большинство наших собеседников (неевреев) затрудняются объяснить их исходный смысл.

В материалах из Подолии, Прикарпатья и Гродненщины, опубликованных М. Номисом, И. Франко и М. Федеровским, зафиксированы следующие речения, касающиеся одного из основных персонажей обрядового ряжения на еврейский праздник Пурим и действия, которому он подвергается (ритуальное битье): *б'ють, так як жидівського Гамана / як Гамона* [Номис: 201, № 3956]; *а того вбили, вгаманували!*; *битий, як жидівський гаман*; *били як жиди гамана* [Франко ГРНП 1: *Бити* 2, 4, 40; Франко ГРНП 2: *Жидивські* 37]; *napali jak na Hamana, rapichajucsa mnoju [im i t. p.] jak Hamanet* [Federowski 1935: 102, № 2646, 2647]. В современных украинских, белорусских и польских говорах также находим: *битий як гаман*; *б'ють як гамана* [Доброльожа 2003: 47], *б'ють як Гамона (гамана)*, *битий як гаман*; *бити як гамана*; *біці як гамана*; *bity jak Aman (Haman)*, *bije jak Hamana* [Кузнецова 2006: 94], *кляне як жиди гамана*⁴⁶ [Доброльожа 2009а].

⁴⁵ Кстати, О. Гольдберг-Мулкевич также отмечает, что «гой» в роли Амана («Гамана») как раз и являет собой маску «чужого», поскольку для иудейской традиции и исполнитель роли (славянин-христианин), и сам персонаж (перс) — язычники и потому одинаково чужие [Goldberg-Mulkiewicz 2003: 120].

⁴⁶ Ср. встречающееся в том же контексте выражение *кляне як баба Денікіна* [Доброльожа 2009а]: в обоих случаях налицо идея врага, которого надо проклясть, но в примере с «гаманом» за фразеологизмом стоит обряд, а пример с Деникиным вызывает совсем иные ассоциации.

Выражения типа укр. житомир. *б'ють як жид гамана* [Добролюба 2003: 47], укр. *товчуть як жиди Гамана (гамана)* [Кузнецова 2006: 205], бел. гроднен. *б'юць як жиди Гамана, напали як на гамана якого* [Даніловіч 2003: 225], бел. *таўчуць яко бы гамана, напали як на гамана* [Кузнецова 2006: 205], пол. *zbili go jak Żidzi Hamana, jak na Hamana nastawać* [Кузнецова 2006: 95] верно отражают сценарий обряда (евреи убивают и проклинают Амана); по сравнению с этим изречением поговорка *б'ють як жидівського гамана* [Добролюба 2009а] несколько смещает акцент, и образ того, кто бьет, оказывается непрямым (с еврейским обрядом остается связь лишь через определение персонажа — *жидівський*)⁴⁷.

«Отзвуком» обряда, приуроченного к Пуриму, могут служить выражения, характеризующие любой громкий крик (изначально свойственный участникам обряда): бел. *(кричать) як на Гамана, уси кричаць на его як на гамана* [Даніловіч 2003: 225], бел. *крычаць як на гамана*, пол. *jak na Hamana krzyzczeć (krzyczenie jak na hamana)* [Кузнецова 2006: 95].

Еще один пример переосмысления и отчасти десемантизации фразеологизмов с упоминанием «гамана» дает выражение *б'ють як гаманову козу* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 47; Добролюба 2009а]). Здесь налицо контаминация двух фразеологизмов — *б'ють як [сидорову] козу* и *б'ють як гамана* [Добролюба 2009а; Добролюба 2003: 47; Кузнецова 2006: 95–96]. К этой же группе можно отнести польское выражение *bije jak hamana*, где *haman* 'большая неуклюжая лошадь, тяжеловоз, большое тяжелое и неуклюжее чудовище (обычно о лошади)' [Кузнецова 2006: 96].

Обряд изгнания / избиения / повешения «Гамана» ушел из местечек вместе с еврейским населением, что запустило процесс десемантизации обрядовой терминологии. При этом в современной массовой культуре исчезнувший обряд (в том виде, в каком

⁴⁷ Ср. дальнейшую трансформацию фразеологизма, смещающую его семантику в сферу демонологических представлений: *б'ють як чорти гамана* [Добролюба 2009а]; *товче як чорт гамана* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 49, Добролюба 2009а]); *товчється як гаман у пеклі* (укр. житомир. [Добролюба 2003: 56]). Образ черта, «толкущего» «гамана», указывает, что имеет место смешение двух поверий: о том, что некоего «гамана» следует бить [см. Івченко 1996: 92–93] и что нападает на него именно черт (ср. поверья о черте или демоне «хапуне», похищающем евреев в Судную ночь: *дідько го вирвав* [Франко ГРНП I: *Дідько*] — так говорят особенно про евреев, которых черт утаскивает в Судный день).

его сохранила память этнических соседей) может быть объявлен «фрагментом еврейского культурного наследия» и использован как бренд локальной традиции. Анализируя современный польский материал, М. Зовчак обратила особое внимание на случаи, когда «чужая» традиция становится предметом стилизации: действия типа «наказания Амана» (при отсутствии еврейской культурной составляющей как таковой) заменяются имитацией, пародией и в конечном итоге превращаются в симулякр [Zowczak 2015b].

Следует обратить внимание также на факт «демонизации» этого персонажа. Речь идет о случаях, когда лексема *гаман* функционирует в значении «черт, дьявол», ср. смолен. *Гаман — дьявол. Черный, як гаман; Гаман — чорт, дьявол.* <...> *Вылиз из-под авина чёрный слова тэй гаман* [Добровольский 1914: 120]. Демонический персонаж *гамын* фигурирует в сказке из Ельнинского уезда Смоленской губернии. Купеческий сын дает расписку черту, который требует отдать ему то, чего тот дома не знает; герой не знает, что его жена родила сына (СУС 756В, ребенок запродаан черту + СУС 313А, юноша, обещанный черту (водяному царю, чародею) в назначенный срок является к нему). В назначенный срок «приходит етый гамын з распискью, за етым сыном» [Добровольский 1891: 512].

Дальнейшее семантическое расхождение с исходным значением можно наблюдать на примере бел. *га́ман* в значении «злодей, злюка»: *Гаман — злюка. Гэты гаман усіх абіжаіць* (Сенненский р-н Витебской обл. [Касьпяровіч 1927 (2011): 74]).

Уже упомянутый нами еврейский источник — «Шивхей Бешт» — содержит несколько интересных эпизодов, в которых неевреи в контактах с евреями выступают в какой-либо социальной роли (колдун, ведьма, священник, знахарка). Эти же эпизоды содержат славянскую лексику, отражающую мифологические представления славян в восприятии евреев. Как-то раз на Бешта и его учеников напал колдун, превратившийся «в злого зверя, называемого “волколаком”», Бешт ударил его дубиной по лбу и убил: «Назавтра нашли на земле труп колдуна необрезанного» [Шивхей Бешт: 62, № 5]⁴⁸. Колдун-мельник наводил порчу

⁴⁸ В еврейской сказке, героем которой также является Бешт, говорится, как он спасает новорожденного ребенка корчмаря от колдуна, который принимает облик черного кота и душит младенцев; колдуном оказывается местный пан-помещик; Бешт одолевает его в поединке и лишает

на арендатора, насылая на него нечистую силу (вихрь); Бешт обладал даром провидения, и «привиделся ему огромный казачина, стоящий у калитки»; с приближением Бешта бес мельчает и исчезает, но мстит своему хозяину мельнику — к Бешту пришла «иноверка, жена мельника, которая сказала ему по-русски: “Я мудра, але ты мудрише”», потому что в ее отсутствие разъяренный бес убил двух ее детей [Шивхей Бешт: 104–105, № 27]. Однажды ведьма, «у которой был один бес, <...> наколовала, чтобы дождей не было, а Бешт своею молитвой разрушил ее колдовство», а потом «перевербовал» беса, велел ему: «Посмел явиться ко мне, так ступай и наведи на гойку пагубу через застекленное окошко» [Шивхей Бешт: 264, № 111]. В Меджибоже поп «доставлял множество неприятностей евреям города», но Бешт отказывался иметь с ним дело: «Не хочу я тягаться с ним, ибо он великий колдун, и если я возьмусь за него, то он сразу почувствует»; однажды они встретились — Бешт ехал в гору, а поп с горы, и Бешт сказал: «Теперь ему крышка, а случилось бы, не дай Бог, наоборот, то мне пришлось бы плохо» [Шивхей Бешт: 308, № 137]⁴⁹. Родственники больного обращаются к «гойским знахаркам», и Бешт, узнав об этом, отказывается ему помогать [Шивхей Бешт: 412, № 212]⁵⁰. Отметим, что в христианской среде существовал своего рода корпоративный запрет для знахарей оказывать помощь евреям — считалось, что после этого знахарь мог утратить свою силу [Белова 2005: 247]. Однако

силы: с неба слетают два коршуна и выклевают пану глаза («ослеп колдун и потерял колдовскую силу») [ЕНС: 80–82, № 31, записано в 1933 г. в Ленинграде].

⁴⁹ В своем высказывании Бешт как бы опирается на суеверие, известное в славянской среде (ср. движение вниз как плохая примета [Толстой 1995: 345]). Ср. также поговорку с Гродненщины: *Як жиду з гары [едучы]* в значении ‘очень повезти’ (иронически) или ‘совсем не повезти’ [Даніловіч 2000: 223].

⁵⁰ Ср. в другом эпизоде: муж водил больную жену по лекарям, «приглашали и татарина, но он тоже не облегчил ее хвори» [Шивхей Бешт: 476, № 249]. Практика обращения евреев к знахарям-иноверцам (татарам) хорошо известна [см. Чубинский 1872/7: 56–57, Белова 2005: 243]. Ср. еврейский анекдот о том, как подруги дают советы матери заболевшего ребенка. Первая советует позвать фельдшера, вторая говорит: «Лучше позвать татарина. Так лечить детей, как он лечит, никто не может». Третья подытоживает: «Только псалмы <...> Из всех татар Господь Бог – лучший татарин» [ЕНС: 392–393, № 364].

этот запрет можно было и обойти: одна баба, зная, что нельзя *виговарувать* евреям, тем не менее за горилку «отговаривала» так: «Чорточку-чорточку, поможи цьому жидочку» [Кравченко 1920: 152] — внешне ритуал как бы соблюден, а содержание текста, произносимого для иноверца, не так уж и важно; более того, просьба переадресуется не Божьей, а совсем иной силе, которая, по народным представлениям, и «ведаёт» всеми «чужаками» [Белова 2005: 216–218].

В «Шивхей Бешт» упоминаются также христианские обряды и сакральные места. При этом лексика, используемая для обозначения предметов и мест христианского культа, рисует их как языческие: «Имелась весьма большая нужда в дожде, и необрезанные носили свои идолища вокруг деревни, как предписывается их обрядами, но дождя не было» [Шивхей Бешт: 101, № 24 — Бешт предсказывает и вызывает дождь]; некий праведник живет в доме, который «соприкасался с идольским капищем», т. е. с церковью. После посещения Бештом этого дома церковь сгорела, и градоначальник не позволил отстроить ее на прежнем месте — с тех пор праведнику стало жить хорошо [Шивхей Бешт: 241, № 100].

Славянская народная фразеология фиксирует внешние характерные черты обрядности этнических соседей применительно к «своим» бытовым ситуациям. Так, обозначением спешки в современных полесских говорах является выражение *поспішається як жид на шабаш* (укр. житомир. [Доброльожа 2003: 55]), отражающее обязательное посещение евреями субботней молитвы. В смоленских говорах в XIX в. было зафиксировано выражение для обозначения бессмысленной суеты — *слаўна жіда харонюць — суетятя без толка* [Добровольский 1914: 223]. Анализируя явление ксеномотивации, Е. Л. Березович помещает это выражение в семантическую группу, отражающую мотив насилия над иноверцем [Березович 2007: 450]. На наш взгляд, момент насилия здесь не отражен, а выражение передает зрительное впечатление от еврейских похорон, которые, согласно многочисленным свидетельствам очевидцев, происходят «быстро», «бегом» [Белова 2015а: 103–104; ср. Мороз 2015а: 41–42, евреи «отбегают» от могилы; Белова 2017а: 208–209, похоронная процессия движется «с подбежками», «с подпрыгиванием», «с подбегом»].

Когда «чужой» обряд прекращает свое существование и его акциональная составляющая уже плохо помнится, последнее, что остается в памяти этнических соседей и выступает своего рода маркером этого обряда, — это присловья, которыми сопровождалось действия (естественно, сегодня они фиксируются в той форме, как их сохранила память рассказчиков, большинство которых уже не были очевидцами обряда и знают о нем с чужих слов). Так произошло с еврейским ритуалом избавления от квасного накануне Песаха. В материалах конца XIX в. из Галиции, опубликованных И. Франко, выражение «Гам, гам! Ходи, хлібе, 'д нам!» приводится в связи со следующим ритуалом: крестьяне говорят, что евреи перед праздником сжигают и «проклинают» хлеб, а после праздника так его «приглашают»⁵¹; выражение адресуют также тому, кто не хочет есть сухого или плохо пропеченного хлеба: «Чекай, колись і такого не буде! Буде тобі колись: гам-гам, ходи, хлібе, 'д нам!» [Франко ГРНП 1: *Гам-гам*]. В 2009 г. в этом же регионе удалось записать сходное присловье, относящееся к еврейской Пасхе: «Хам-хам, ходи, хліб, від нам. То не ми казали, але пси брехали» (пос. Богородчаны Ивано-Франковской обл. [Белова 2013а: 236]). В Витебской области тот же ритуал якобы сопровождался присловьем, в котором противопоставлялись маца (предписанная на Пасху) и квасной хлеб (запрещенный к употреблению):

У йих маца. И будуть говорить: «Маца-маца, ходи до стола, а ты, хлябец, иди в хлявец!» — три раза так, на Паску. <...> «Маца, ходи до стола, — ну, на стол ходи, — а ты, хлябец, иди в хлявец» (г. Лепель, запись 2014 г. [Петров 2015: 76]).

Сходный вариант зафиксирован в пгт Бешенковичи Витебской области в 2016 г., при этом рассказчица даже пыталась воспроизвести еврейское название изгоняемого квасного продукта (*хамец*):

⁵¹ Ср. более подробное описание этого обычая: «Жиди, як мають бути їх Великодні свята, тоді, як вони ідять самі маци, то день перед тим беруть дерев'яну ложку і кавалок хліба і палять. А по святах ідуть на те саме місце і перепрошують хліб і говорять: – Гам, гам! Ходи, хлібе, 'днам!» [Франко 1898: 199–200].

[Еврейская Пасха раньше христианской] на неделю. На неделю раньше. И ешо знаю поговорку. Я ж не знаю, что такое маца. «Маца, маца, ходи в хату, а ты, са́мец, пошёл вон!» И они тогда эту неделю всю ядуть мацу. Из чего она делается, я не знаю. Возможно, толóчить что-нибудь такое. Может, семя толочуть какое льняное... вкусно делают. Не могу сказать. [А вкусно, вы пробовали?] Никогда! Не, мы своё только пробуем (БАК, 1940 г.р.; записали А. Климович, А. Пахомова, 2016 г.).

ТРАНСФОРМАЦИЯ СТЕРЕОТИПОВ: ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИЗНАКОВ

На основе анализа современного фольклорного материала нам представляется, что в ситуации слома традиционной модели этнического или конфессионального соседства можно говорить не только об утрате некоторых механизмов формирования этнокультурной идентичности, но и о возникновении новых стандартов, которые определяют изменившуюся этническую среду в глазах носителей той или иной традиции. Стереотип «чужого» уже не активный (нет постоянной коммуникации) элемент картины мира, а часть культурного багажа, который может быть и не востребован.

Одна из знаковых тенденций в развитии системы этнокультурных стереотипов — это подмена общего знания (набора стереотипов, выработанного в результате длительного соседства) личным опытом; это формирование новых стереотипов на основе индивидуальных знаний (о еврейских праздниках и обрядах, пищевых запретах и т.д.), выдаваемых за коллективные. Анализируя на примере еврейских народных легенд путь от «свидетельских» фольклорных нарративов к общему «тексту», транслируемому социумом, Х. Бар-Ицхак отмечает постепенное обезличивание нарратива, приобщение его к корпусу текстов, передающих «общее знание» [Bar-Itzhak 1994: 261]. Аналогичный процесс наблюдается и в рассказах нееврейского населения о былом соседстве с евреями: происходит проецирование личного знания о «чужой» традиции на обобщенные представления об этнических соседях (специфика ситуации интервью часто этому способствует: рассказчику легче сказать не «я знаю», но «говорят, что...», с одной

стороны, обозначив несоответствие «общего знания» своему личному опыту и восприятию традиции, а с другой, напротив, повысив статус себя как знатока и хранителя традиции и статус своего сообщения как ценного свидетельства о старине [см. Петров 2015; Петрова 2015; Белова 2016в; Белова 2017б]. Наряду с такой генерализацией и стереотипизацией личных воззрений происходит как сокращение знаковых позиций, с помощью которых определяется «чужой», так и их градация по степени значимости маркирующего признака [см. Белова 2016в]. Исследователи также отмечают неоднородность образа «чужого», представленного в разных типах текстов [см. специальную работу: Фролова 2003]. По-разному реализуются в новых обстоятельствах стереотипы-высказывания, стереотипы-образы и стереотипы-ситуации — некоторые еще бытуют в живой традиции, некоторые остаются лишь фактом языка и не подкрепляются более этнографическим контекстом [Белова 2004б].

Анализ механизма перераспределения значимых признаков, приписываемых «чужому», можно начать с показательного примера — сформированного в течение XX в. социального стереотипа «еврей-начальник». В своем исследовании, посвященном антропологии белорусской деревни на переломе XX–XXI вв., А. Энгелькинг, рассматривая изменения социальной схемы (крестьянин — помещик — еврей), определявшей функционирование досоветской белорусской деревни, отмечает, что фигура еврея-арендатора, в прежнее время часто заменявшего пана в роли хозяина, или еврея-торговца, курсировавшего между городом и деревней, в крестьянских представлениях часто получает те же признаки, что и «пан» (не работает на земле⁵², грамотен, умен, хитер и т.п.); появляется также новый образ колхозной действительности — «еврей-начальник» [Engelking 2012: 455–477]⁵³.

Нам также не раз приходилось записывать нарративы, в которых раскрывалось содержание понятия «труд» применительно к соседям-евреям (с одной стороны, высокая оценка

⁵² Ср.: *Жід ні сіє, ні оре, а обманом жиє* (Подолія [Номис: 81, № 910]), а также пословицы, собранные на Правобережной Украине и отражающие такие качества евреев, как жадность, обман, неумение трудиться [Ковалько 1883: 668–669].

⁵³ Применительно к городской массовой культуре стереотип «еврей-начальник» рассмотрен в специальной работе [Фролова 2003: 245–246].

профессионализма, с другой — неодобрительные отзывы о непричастности евреев к работе на земле] [см., например, Белова, Петрухин 2008: 314–318; ср. Алексеевский 2013: 26–26]. Помимо воспоминаний, содержащих оценку отношения евреев к работе вообще и физическому труду в частности, в репертуаре рассказчиков присутствуют анекдоты типа «Самый короткий анекдот: “Еврей-колхозник”» (вариант: «еврей-дворник») [ср. Фролова 2003: 239; Алексеевский 2013: 26; Вятчина, Иванов 2013: 289, 291–292]. В записях последних лет наметилась тенденция: личный меморат завершается рифмованным присловьем или частушкой, иронически оценивающими «трудолюбие» и хитрость евреев, или анекдотами на эту же тему.

[Рассказывает со слов деда 1900 г.р.] Все смеялись, вот такая частушка [была]: *Гоп, мои гречаники, все жиды начальники, в сельсовете кулаки, а в колхозе дураки*. Исполнителя её арестовали (МСП, 1941 г.р.; записали А. Синило, М. Ясинская в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

[Евреи жили по принципу:] *не надо мне большой оклад, мне надо маленький склад*. После войны встретились Иван и Абрам. Абрам на приличной машине, прилично одетый. Подходит Иван: «Як хорошо, Абрам, ты живешь! На какой машине престижной катаешься». А еврей говорит: «Слушай, Ванечка, ты всю жизнь на казённом танке отъездил, и я тебе не завидую, а ты меня на машине увидел и мне завидуешь» (ХАВ, 1947 г.р., записали А. Синило, М. Ясинская в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

В этом контексте по-прежнему актуальным является стереотипное представление о пронырливости и нахальстве евреев, а в качестве подтверждения этой идеи говорящие указывают, что неслучайно воробьев сравнивали с евреями и называли «жидами»⁵⁴. В данном случае работает широко распространенная

⁵⁴ Называние воробьев «жидами» в восточнославянской фольклорной традиции мотивировано легендой о том, что во время распятия воробьи кричали «жив-жив!» и таким образом призывали мучителей продолжать истязание Христа [НБ: 351–354]. Наряду с этим в 1980-е гг. в Полесье (Брянская, Киевская, Брестская области) записаны свидетельства, согласно которым это название отражает приписываемые

ксеномотивационная «орнитологическая» модель [см. Березович 2007: 432–433], но номинация уже никак не связана с легендарным сюжетом⁵⁵.

А воробья жидом называют, они наглые, будут лезть, куда хочешь, як еврей (ПНП, 1935 г. р., записали А. Синило, А. Рэдулеску в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

[Воробьев называют *жидами*.] А патаму што яны не хочуць чарвякі, вусень сабіраць, да глядзяць, дзе куранаты кормяць, так яны туды, туды, туды. Яны гультаі, на чужом гарбу ездзяць (д. Поречье Октябрьского р-на Гомельской обл., запись 2004 г. [НПА: 178]).

В сознании жителей бывших местечек по-прежнему существует коллективный образ евреев, желающих подмять под себя соседей⁵⁶; в нарративах, развивающих этот мотив, реализуется латентная конфликтность, до сих пор присущая «местечковому социуму» [подробнее см. Белова 2017б]. Этот мотив неоднократно возникал в рассказах о военном времени и гибели еврейского местечка.

Неда говорила, что евреев гонят, а они говорят, мы ещё вернемся, будем властвовать над вами (ИМП, 1944 г. р.; записали Р. Зенюк, А. Пахомова в пгт Бешенковичи Витебской обл., 2016 г.).

воробьям черты «еврейского» характера – жадность, зловерность, нахальство [НБ: 353–354]. Еще одно качество, общее для евреев и воробьев, — их шустрость и быстрота. Объясняя название воробьев «жидами», жители г. Глубокое (Витебская обл.) в качестве примера приводили местную знаменитость — ловкого и оборотистого сапожника Яшу [Белова 2017а: 181].

⁵⁵ О том, что такая связь изначально была, мы утверждаем на основании того, что все приводимые примеры происходят из регионов, где легенда о воробьях – помощниках мучителей Христа – неоднократно фиксировалась.

⁵⁶ Ср.: *Жид у католика не служит, але католика за слугу держит* [Франко ГРНП 2: *Жид* 79]; *Жиди хотіли би усим сьвіт учаловати [зчарувати]*, т. е. подчинить своим чарам [Франко ГРНП 2: *Жид* 54].

Мы вас, христиан, в мешок посадили, но ещё не завязали
(г. Глубокое Витебской обл., запись 2015 г. [Белова 2017б: 363]).

Отзвуком такого представления о «плохом соседе» может служить «злое дразнение», о котором упомянул один из рассказчиков:

Я лишнего не говорю, только что запомнил. Сказать неудобно <...>. Евреев дразнили: «В субботу рано, а в неделю яма», — все-таки вызвали на этот разговор! Это злое дразнение. [Что значит поговорка, информант отказался пояснять.] (ДВИ, 1925 г. р.; записали А. Синило, М. Ясинская в пос. Улла Бешенковичского р-на Витебской обл., 2016 г.).

Другой пример перераспределения признаков между «чужим» и «своим» относится к обрядовой сфере. Мы уже обращались к проблеме трансформации традиционного еврейского погребального обряда и изменений в восприятии его соседями-неевреями (способ погребения, похороны на «чужом» кладбище, совмещение христианских и нехристианских поминальных дней [Белова 2015а]). Полевые исследования последних лет показывают, что тенденция сближения разных конфессий в рамках погребального обряда набирает силу, и то, что раньше трактовалось как однозначно чужое и неприемлемое, теперь становится возможным. Безусловный интерес представляет для исследователей «еврейская Радуница» (обычай и термин неоднократно зафиксированы в 2014–2017 гг. в России и Белоруссии — в Брянской, Смоленской и Витебской областях [см. Белова 2015а: 108; Амосова 2018: 222, 226, 230]), атрибутом которой являются крашенные яйца, которые евреи приносят на кладбище [Амосова 2018: 230–233]. Устойчивой традицией является одновременное посещение христианами своего (проведать родственников) и еврейского кладбища (навестить еврейскую родню, друзей и знакомых) на Радуницу (на девятый день после православной Пасхи) [Белова 2015а: 108]. Не прерывается традиция приносить записки с просьбами (об исцелении, благополучии, успехе в делах и т. п.) на могилы почитаемых еврейских цадиков — просьбы от неевреев составляют среди приношений значительный процент [Амосова 2017]. По-прежнему актуальной остается проблема выбора места захоронения [о похоронах на «чужом» кладбище см. Белова 2015а: 92–114], и такие

случаи зачастую становятся значимым элементом «городского» (локального) текста.

В бывшем местечке Бешенковичи нам рассказали историю, связанную с перипетиями похорон известного и уважаемого в Бешенковичах человека — Лазаря Моисеевича Миценгендлера (руководителя рабочей артели, одного из инициаторов установления в конце 1950-х гг. памятника расстрелянным евреям). Он был с почестями похоронен на христианском (общегородском) кладбище, что вызвало недовольство среди евреев — наиболее активные противники такого нарушения традиции обещали выкопать тело и перенести на старое еврейское кладбище; семья неделю дежурила на кладбище, чтобы не допустить никого к могиле. По иронии судьбы самый главный из протестующих спустя недолгое время тоже нашел последний приют на христианском кладбище (после запрещения производить захоронения на старом еврейском кладбище евреям был выделен участок на краю общегородского).

[Почему свёкра похоронили на христианском кладбище?] Понимаете что — было еврейское кладбище туда, у лес, дальше. [Теперь его восстанавливают потомки.] Но после войны, як ёно было заброшено. Там камни ж, у яўрэў ставили камни только и надгробия. Ну, это до войны, ну, а после войны там которые похоронены евреи — там уже ставили памятники, ну а тада уже дети кто куда разъехались, тут уж осталось их немножко — ну куды уже, в такую даль хто повязе. Там уже не стали хорониться. Там, наверно, токо, может, после войны похоронено от силы, может, человек десять, и всё. А тады начали хорониться тут. Какая разница — земля одинакова. И када мы ешшо хоронили, это быў 65-й год, такой у нас быў еўрэй, коло базара жиў, Янкель. Ён крычаў: «Выкопаем и занясём туда!» [на еврейское кладбище]. Дак мы неделю караулили. И все еўрэи согласились, ну мы говорим: «Ну такую даль хто будет ходить, мы ж уже старые, ну какая разница!» Ну похоронили яго, всё, там друг коло яго радом ляжить такой Кулакоў — яны дружили. Он русский быў, холостяк, не жаниўся, яны дружили ўсю жись. Ну. И коло яго положили. Дак ай, целую неделю дежурыли. Наконец, он уже успокойўся. [Почему Янкель был против?] Янкель — фамилия яго такая была. [Почему Янкель был против?] Ён, во-первых,

не хотеў, что отдели... Ну як это, быў прэсдат... на руко-
 дяшней работе — будуть яму саван надевать. У яўрэеў-то на-
 девають саван, одевають как Деда Мороза: белая шапка завяза-
 ется, и такие белые штаны — в обшшем, всё у белом одевають.
 И ноги как у космонаўта — вот... белое [показывает, как надевають
 на ноги матерчатую обувь], и тут [на голени] завязывают. Это
 у яўрэеў надо так хоронить. Ну, а мы хоронили по-русски, и ён
 [Янкель] крычаў на все Бешенковичи [смеется], шо мы такеи-
 сякеи, и «мы яго выкопаем и занясём». Ну, покрычаў няделю,
 покрычаў и наконец успокоиўся. [Это не тот ли Янкель Левин,
 которого потом тоже похоронили на христианском кладбище?]
 Да. Да. Да. Яго уже туда занесли. <...> Свёкра поминали по-рус-
 ски, как положено. На могиле поставили памятник, как тогда де-
 лали: пирамидка и надгробница — это лучше, чем сейчас делают
 (БВВ, 1936 г. р.; записали О. Белова, А. Мороз, 2016 г.).

Очевидно, что в условиях изменения этнической, конфес-
 сиональной и социальной ситуации процессы трансформации
 этнокультурных стереотипов будут нарастать, и образ «чужого»
 будет дистанцироваться от стереотипизированного фольклорно-
 мифологического образа этноконфессионального соседа, кото-
 рый в течение долгого времени складывался в условиях тради-
 ционного общества, когда этническое соседство было фактом
 объективной реальности. В новых условиях роль и значение
 разных характеристик и функций стереотипа может менять-
 ся. Так, вряд ли столь действенной (по сравнению с ситуацией
 устойчивого соседства) в современных условиях будет неточная
 субъективная генерализация, свойственная сформированному
 традицией стереотипу, — об этом свидетельствует замена «общего»
 знания о «чужаках» так или иначе обобщенным личным опы-
 том. Оценочный компонент стереотипа проявляется не только
 в трансляции предубеждений с преобладанием негативной оцен-
 ки в отношении «чужих»; при отсутствии реальных контактов он
 способствует формированию образа «хорошего» соседа в резуль-
 тате свойственной коллективной памяти идеализации прошлого.
 Чертой, характерной для современного бытования этностерео-
 типов, является сближение и отчасти слияние коммуникативной
 и манипулирующей функций как следствие влияния массовой
 культуры на культуру традиционную. Таким образом, продолжая

детальное изучение разных аспектов этнических и конфессиональных стереотипов, следует ориентироваться на то, что при неперменной преемственности основных механизмов традиционной культуры воззрения на «своих» и «чужих» в меняющемся мире также подлежат изменениям.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВОСПРИЯТИЯ «ЧУЖОГО» ЯЗЫКА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН

О. В. Белова

Эта глава посвящена одному из аспектов репрезентации культурной оппозиции «свой–чужой» — народным представлениям славян о языке этнических соседей и коммуникативным принципам, связанным с языком «чужих». В основе нашего исследования — аутентичные материалы, зафиксированные в таких регионах славянского мира, как Полесье, Подолия, Прикарпатье, Западная Белоруссия, восточная Польша, т. е. в ареале длительных этнокультурных контактов восточных и западных славян, с одной стороны, и славян с неславянским населением, с другой.

В контексте данной проблемы особо значимыми оказываются различия из «области мифа» (мифологизированные представления об этнических соседях) и «области быта» (свидетельства о непосредственных контактах с соседями), формируемые в рамках определенной славянской локальной традиции по отношению к языку этнических соседей. Фольклорная этиология в жанре народных легенд объясняет появление различных языков, особенности наречий и такие стереотипные признаки, характеризующие чужую речь, как невнятность, неблагозвучность, «заумность». В системе актуальных верований статус «чужого» языка часто приравнивается к разновидностям магической речи или «тайным» языкам субкультурных сообществ.

Что касается непосредственного опыта языкового общения с этническими соседями, то он репрезентирован другим типом

текстов — меморатами о собственных контактах с «чужими». В этом случае активизируется и собственный словарный запас «чужого» языка (если таковой имеется), и представления о том, когда и как уместно пользоваться «чужим» языком.

О РАЗНЫХ ЯЗЫКАХ

В контексте фольклорно-мифологических представлений о «чужих» языковой аспект не играет ведущей мифологизирующей роли, что для регионов тесных этнокультурных контактов может объясняться, в частности, активным присутствием «лингвистической составляющей» в ежедневной коммуникации. Даже универсальный сюжет о библейском «смешении языков» в локальных традициях межкультурного пограничья приобретает дополнительные мотивы, аргументирующие взаимосвязь всех языков и, следовательно, их взаимную «понятность». Об этом — рассказ из волынського Полесья (украинско-белорусско-польское пограничье, с. Речица Ратновского р-на Волынской обл.).

После Потопа стал росхóдытыся народ, стали засэляты зэмлю, и задумалы, значыть, кирпичи стали палыты и задумалы робыты башню до нэба. Это в Библии напысано — башню до нэба робыты. И робота йшла успэшно. И Бог сам подумал, ну до чого ж, всё раўно ж вони нэ достроят до того, это даромный труд, як йих прыостановыты? И вот помэшал языки. Помэшал языки — той крычыть: «Давай воду!», а той нэсэ хлиб. Крычыть, давай, значыть, кирпич, а вин нэсэ воду, нэ понимае. От и оставили тую башню. Так говóрять, шо дэ-то вона строилась, шо и досé там останки есть. Оставили ййии робыты и давай города строиты. Бог сказаў, от так робите города, стрыйтэ [стройте. — О.Б.]. И от того врэмья так язык и помэшался. [Далее рассказчик поделился с нами своим наблюдением: оказывается, черты языковой общности все же сохранились:] язык нэмецкий подходить под еврэйский⁵⁷. Да, под еврэйский. Бо от ужэ дажэ у нас у тую войну [имеет в виду Первую мировую войну. — О.Б.], як я был малым, то ў дэрэвне стоял нэмец,

⁵⁷ О родстве немецкого и еврейского языков в интерпретации «наивных лингвистов» см. в главе «Освоение пространства языка: между “своим” и “чужим”».

одын, и пэрэговорщик быў евреј. Дак воны понималісе (СЕВ, 1910 г.р.; записала О.В. Белова, 2000 г.).

Этот рассказ представляет народную концепцию происхождения и родства языков (мотив Вавилонской башни в фольклоре является основным для объяснения «многоязычия» [НБ: 285–288]). Эпизод «смешения языков» пересказан достаточно близко к книжным текстам (возможные источники — церковная проповедь, основанная на сказаниях о Вавилонском столпе). Отметим, что и в письменных памятниках нет единого мнения о числе языков, появившихся после Вавилонского столпотворения. Толковая Палея называет 72 языка, Мефодий Патарский упоминает 12 (по числу колен Израилевых). Ср. бытующее у болгар в Родопях представление, что маленькие дети говорят неразборчиво потому, что в начале жизни они объясняются сразу на всех 72 языках, когда-то обретенных человечеством; постепенно дети усваивают один (родной) язык, остальные забывают, и речь их становится понятной [НБ: 287].

ОСОБЕННОСТИ РАЗНЫХ НАРЕЧИЙ

Своеобразной реакцией на наличие в непосредственном содействии носителей различных языковых культур являются «этноцентрические» легенды об особенностях «чужих» говоров.

Согласно легенде из Западной Белоруссии (Волковысский повет) о происхождении мазуров, «в начале света» жил человек, который никому не уступал дорогу. Однажды он встретился с чертом и стал с ним драться. Черт ударил его и выбил ему зубы. Человек стал шепелявить, и от него пошел целый такой род, т. к. дети переняли его речь [Federowski 1897: 232–233].

Характерное «дзеканье» белорусов отмечено в русских поговорках: «Разве лихо возьмет литвина, чтобы он не дзекнул», «Только мертвый литвин не дзекнет», «Как не закайся литвин, а дзекнет» [Даль ПРН: 723]. Фонетические различия придиричиво отслеживаются и в пределах одной этнической традиции. Так, специфический говор (рефлексы ять, дифтонги) жителей Слободского с/с Харовского района Вологодской области является причиной того, что соседи из ближайших окрестностей

называют их то «хохлами», то «латышами», то «немцами» [Белова 2004а: 187].

Непонятность языка цыган (*nieczysta mowa*) польские легенды объясняют тем, что во время распятия Христа цыганка спрятала под язык один из гвоздей, предназначенных для распятия, и поранила себе язык (ю.-вост. Польша [Cała 1992: 88–89, Zowczak 1992: 37, Zowczak 2000: 385]).

Современная легенда из Прикарпатья отвечает на вопрос «Почему все евреи картавят?»: младенец Моисей был спасен из реки украинцами-чумаками, которые стали кормить ребенка горячей картошкой, отчего у него «запеклись уста» — он обжег себе рот и губы. «Оттого-то Моисей и стал картавым. Оттого и все евреи картавят» [Дубровина 2002а: 4]. В фольклорных материалах из Тамбовской области характерные черты речи евреев также связываются с особенностями речи Моисея: «Моисей немного заикался, поэтому евреи картавят» [Там же].

Бытуют и другие объяснения, причем оценка может быть популярной — от признания особенностей речи евреев знаком их избранности до интерпретации «акцента» как Божьего наказания: «Господь Бог любил евреев-израильтян, потому-то и выделил их от других народов при помощи языка иха. Оттого-та они и картавят»; «Господь дал такую речь»; «Бог наказал»; «Евреи картавят оттого, что они некрещенные» [Дубровина 2002а: 4]. Встречаются объяснения, согласно которым евреи картавят, потому что «у них короткая уздечка языка», «им подрезали языки», «в детстве им подрезают кончики языков», «младенцам отрезали языки» [Там же] — вероятно здесь столь причудливо запечатлелись трансформированные представления о том, что у евреев принят обряд обрезания.

«НЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ» РЕЧЬ

С точки зрения носителя этноцентричного традиционного сознания, «человеческим» или «культурным» статусом обладают исключительно представители «своей» традиции. Соответственно, только язык «своей» культуры признается полноценным и пригодным для человеческого общения. Язык «чужой» традиции в этом контексте может восприниматься либо как

звукопроявление, родственное «языку животных», либо приравниваться к немоте, ибо с помощью «чужих» слов по определению невозможно передать «правильную» суть явлений [Белова 2005: 65].

В связи с этим упомянем такие номинации, как рус. *немец* 'иностранец' (ср. *немереча* 'иностранец, говорящий на иностранном наречии' [Добровольский 1914: 493]), пол. *gluchoniemce* 'немцы', рус. диал. *латыш* 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски', 'бестолковый человек', в которых говорение на чужом языке приравнивается к немоте.

В народной традиции «чужой» язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума [Benedyktowicz 2000: 135–136]. Определяющими признаками «чужой» речи становятся, таким образом, невнятность и неблагозвучность, а основным регистром ее описания — звуковой регистр (звукоподражания, звукосочетания).

С точки зрения «своей» культуры чужой язык оценивается как странный, неблагозвучный, смешной. Так, например, русские отмечают «гэканье» украинцев, «дзеканье» белорусов и обилие шипящих в речи поляков; поляки называют немцев *derdydasy*, фиксируя внимание на наиболее частотных немецких артиклях, литвинов — *bełkoty* (ср. пол. *bełkot* 'бормотание') [Stomma 1986: 32], украинцев Люблинского воеводства — *chmaki* (от характерного окончания *-chmo* в 1-м л. мн.ч. глаголов); белорусы и украинцы называют поляков *przeki* (от предлога *przez*) [Бартмицкий 2005: 264]. Ср. полесскую загадку, в которой кипение варева в горшке загадывается через сравнение с «чужим» языком: «Сыдыть дид на прыпичку, бае Богу по-нимецьку» (ПА, Березичи Любешовского р-на Волынской обл., записала В.Ю. Миськив, 1985 г.). Согласно польским книжным и фольклорным источникам, «чужие» *piszcą* (пищат), *gęgają* (гнусавят), *kwićą* (визжат), *gwiżdżą/świsczą* (свистят), *krzyczą* (кричат) [Benedyktowicz 2000: 135]; ср. уподобление иностранных языков «речи» животных в русских загадках [Журавлев 1979].

Специфические определения существуют для речи евреев, при этом утверждается, что «еврейский» акцент спутать невозможно ни с чем: «Жиды между соби *галды*, *галды*; Галды, галды — не разбей ялды»; «Гыркання, *гыркання* — разговор на иностранном языке. *Жидоўскаго гыркання* ни панимаю» [Добровольский

1914: 117, 155]; «*Szwargózcä, jak żyd*» [Federowski 1935: 370]; ср. также употребление выражения *szwargot* ‘гортанный говор, лопотанье’ по отношению к немецкому языку [Бартминский 2005: 272]; «*Lisa po ogonie, a Żyda po mowie poznać można*» [НКРР 3: 982]. Показательно, что аналогичными лексемами обозначается ненормативное речевое поведение, например, громкий крик: «*Галды* — о громком крике»; «*Гыркаць, гыркаць* — говорить на иностранном языке, громко. *Жиды гыркають*» [Добровольский 1914: 117, 155].

Следует отметить также зафиксированное в традиции украинцев, белорусов и поляков представление об «иноязычии» удода, который считается «еврейской» птицей. Удод неблагозвучно *гудготыть, швэркае, хукае, глыгече, гэргэчэт, як жыды* [см. Белова, Петрухин 2002].

Показательно в этом контексте отношение взрослых к детским забавам с использованием «заумной» речи. По свидетельству из Западной Галиции, старшие запрещали детям говорить, вставляя в слова дополнительные слоги (например: *fi-dej fi-ze fi-mi fi-to fi-jab fi-ko = dej ze mi to jabłko*), мотивируя запрет тем, что именно так говорили между собой евреи, когда мучили Христа [Kosiński 1904: 86].

«Чужой» язык как вариант «магического» языка

Такая разновидность ритуальной речи, как заумь, представляющая собой бессмысленный набор непонятных, искаженных слов, уже получила подробное освещение в этнолингвистическом аспекте [см. Левкиевская 1999: 279–282]⁵⁸. Как говорение на иностранном языке воспринимается невразумительная, часто «заумная» речь демонологических персонажей — «планетника», черта, русалки. Иноязычная речь приписывается водяному и лесным диким людям (говорят по-немецки, по-еврейски, «по-египетски», по-испански, по-венгерски; ср. в ц.-слав. памятниках бесы говорят «по-сирийски») [Левкиевская 1999: 279–281; Успенский 1994]. Как один «заумный» текст может восприниматься и иностранный язык в целом, что выражается не только в попытках его «расшифровки» путем поиска

⁵⁸ Об элементах глоссолалии в фольклорных текстах см. в главе «Отчим наш» и «хлеб насущный».

созвучий/соответствий, но и в отношении к «чужому» наречию как разновидности «магического» языка, сродни профессиональным или сословным «тайным языкам»⁵⁹.

В этом же контексте интересно рассмотреть «чужой» язык в связи с представлением славян о богослужении этнических соседей.

Богослужение представителей других конфессий, описанное в терминах «своей» традиции, являет собой картину странного поведения, несоотносимого, с точки зрения иной культуры, с понятием «молитвы», «литургии» и т. п. (отмечаются необычные движения и речевое поведение во время молитвы — например, евреи «кивают», «кружатся», «скачут», «кричат»). Образы ритуального поведения «чужих» становятся дефинициями странного, ненормативного поведения, ср. пол. *kiwa się jak Żyd nad pacierzem, kiwa jak Żyd nad Talmudem, kiwa jak Żyd na szabasie, kiwa jak Żyd w bóżnicy, krzyczy kiej Żydy w szabas, krzyki jak w szkole żydowskiej, tłoczą się jak muzułmanie do Mekki*; бел. *hałasújuć, jak ũ żydóŭskoj szkoli, kryczáć, jak żydŭ ũ szkóle* [Stomma 1986: 37; Jastrzębski 1989: 41; Federowski 1935: 369; NKPP 3: 981].

Примеры, отражающие восприятие языка молитвы как некой глоссолалии, фиксируются и в современной фольклорной повествовательной традиции. Один из наших информантов, чье довоенное детство прошло в местечке Сураж Брянской области, рассказал следующий случай:

⁵⁹ В одной сербской быличке рассказывается, как заболевший лихорадкой «турчин» обратился за помощью к бабе, которая не умела лечить. Боясь признаться в неумении, баба взяла веретено, стала махать им около головы турка и бормотать: *Усејне, бусејне; учао, бучао; око куће без обуће* [без обуви]; *око сламе, без доламе* [без одежды]!, завершив текст традиционной формулой изгнания болезни: «Иди, бедо, овде ти места није», после чего турку полегчало [Милићевић 1984: 281]. Показательные примеры отношения к «чужому» языку как «колдовскому» были зафиксированы в регионе совместного проживания марийцев и русских в Уржумском районе Кировской области. Русское население, в большинстве своем не владеющее марийским языком, считает, что марийцы на своем языке способны «заклясть клад» или навести порчу; речь же русского населения, содержащая большое количество матерных выражений, осознается марийцами как черта, более присущая нечистой силе, нежели «правильным» людям [Давыдова 1998: 36–37].

А тут, значит, опять мама [рассказывала], синагога-то на-против [дома, где жила семья] — это в Сураже, меня летом туда привезли в Сураж — и [смеется] идёт там какой-то знакомый, сосед, и говорит: «Иди, забери своего гоя! <...> Забери своего гойку!» — «А в чём дело, что случилось?» И вот она побежала в церковь [характерная оговорка, синагогу славяноязычные информанты часто именуют «еврейской церковью» или просто «церковью». — О.Б.], я стоял, значит, накинул на себя талэс — где взял, не знаю! — и, значит, крещусь и молюсь: *Бóбин-мóбин, бóбин-мóбин, бóбин-мóбин!* Языка я не знал, и вот, значит, я изображал молитву (СВГ, 1926 г. р.; записала в Москве О.В. Белова, 2005 г.).

В ответ на вопрос, откуда ему было известно, что при молитве следует накрываться талесом, и почему он крестился во время молитвы, Виктор Гершенович рассказал:

Дедушку [за молитвой] я не видел, значит, других... Наверно, зашёл туда [в синагогу] и увидел всех накрытых. <...> Я жил в Москве и потому с самого раннего детства, когда начал общаться с маленькими детьми, я знал, что такое «перекреститься», что это верующие так делают. Причём у нас в играх была и такая «покупка» (у нас говорили не «приколы», а именно «покупки»). «Почеши... или покажи, где у тебя лоб!» — значит, человек покажет лоб. «А где у тебя пупок?» — покажет. «А где у тебя правое плечо?» — покажет. «А где левое плечо?» — покажет. «Э-э-э-и!!! Перекрести-и-и-и!» Это уже было... как оплошал <...> И поэтому так вот, что надо креститься при молитве, я знал (СВГ, 1926 г. р.; записала в Москве О.В. Белова, 2005 г.).

Таким образом, имитируя ритуал, ребенок объединил черты молитвенного поведения двух традиций — иудейской и христианской, озвучив при этом свои действия.

Владение языками — путь к коммуникации

Данный раздел касается уже не «области мифа», т.е. сконструированных представлений о «чужом» языке и его особенностях,

а полностью относится к «области быта», т.е. тем реальным ситуациям языкового общения, из которых складывалась повседневная жизнь местечек Украины, Белоруссии, Польши. Согласно публикациям этнолингвистических материалов, а также данным полевых исследований, в регионах этнокультурных контактов на территории Восточной Славии (Подолія, Полесье и примыкающее к нему польское Подляшье, Карпаты, белорусское Понеманье) языковая толерантность достигала значительной степени и могла корректировать ментальные стереотипы.

Любимая тема наших информантов — это рассуждения о том, как в прежние времена люди свободно владели несколькими языками и свободно общались. Отметим, что и многие информанты-славяне с гордостью говорили о своем знании еврейского языка (и старались доказать это, припоминая слова и выражения на идише, запомнившиеся им со времен тесного общения с соседями-евреями) [Белова, Петрухин 2008: 295–301].

Вот несколько рассказов на эту тему, записанных от евреев.

Черновицы — на перекрёстке всех дорог. Родной язык — немецкий. Евреи знали еврейский, украинский — надо было ходить на базар. А наши домработницы хорошо говорили по-еврейски — жили в одних дворах. Румынский не привился. В образованных семьях как не знать иностранный язык? Учили английский и французский. Тут были все полиглоты. Местные необразованные — портниха и меховщик, так они очень хорошо говорили и писали по-немецки (ВСФ, 1910 г.р.; записали в г. Черновцы М. Каспина, О. Белова, 2005 г.).

А есть у меня столько подруг, они поумирали, шо жили с нами на одной улица. Такие шо говорили... Говорили же большинство и по-немецки и по-еврейски. И эти девочки-подружки, и эти друзья — это все говорили со мной по-еврейски, как я, так и они! <...> [Хорошо говорили?] Хорошо! так, как все евреи! Они родились, а ихние мамы и бабы были у евреев. Нё была разница! [А в селе украинские крестьяне тоже могли с евреями по-еврейски говорить?] Я не знаю, эти простые украинцы некоторы знали... (ГРФ, 1932 г.р.; 2007, записали в г. Черновцы М. Каспина, О. Белова, Н. Киреева, Л. Жукова, 2007 г.).

По воспоминаниям наших информантов, идиш причудливо смешивался с русским, что добавляло колорита в речь местечковых евреев.

[КВН:] А меня больше всего всегда поражало в еврейской в нашей Унече, с идишем интересно. То же самое по-русски и по идиш. Вот: *lesen vider leifen бегом*. [Смеется]. Вот — больше чем «бежать бегом!» *Leifen*, а потом *бегом* идёт. А чего, серьёзно!

[КДА:] Я никак не забуду, когда ругались-ругались — дядя Наум говорит на моего отца: «Абгам, шлимазеле, не будь дураком!» Я говорю — так ты уже на одном языке выражайся!

[КВН:] Это непередаваемо, когда дублирует ещё русское слово на всякий случай! Непередаваемое ощущение!

(КВН, 1948 г. р.; КДА, 1947 г. р.; записали в г. Брянске М. Каспина, О. Белова, 2008 г.).

Согласно исследованиям В. Московича (Израиль), можно говорить о высокой степени владения языком идиш среди славянского населения местечек и окрестных сел на территории Украины и Белоруссии [о существовании своеобразной славяно-идишской диглоссии см. Moskowich 1993]. Идиш активно использовался славянами как «язык торговых операций» в общении с соседями-евреями. Об устойчивости такой ситуации свидетельствуют и современные полевые материалы из Полесья и Подолии.

Нам уже приходилось говорить о том, что в контактных зонах славяно-еврейского соседства язык идиш становился своего рода универсальным средством общения [Белова 2005: 67–71]. Результаты наших наблюдений над бытованием «осколков» идиша в славянской среде с начала 2000-х гг. говорят о том, что по-прежнему «в памяти местных жителей сохраняется и лексика, и набор фраз, необходимых для минимального общения» [Белова 2005: 68]. Подтверждением живости идиша в славянской языковой сфере является фундаментальное собрание А. Остроуха, включающее также материал белорусских диалектов [Астравух 2008: 15–42]. К опубликованным ранее примерам своеобразных «мини-разговорников», которые сохранила память наших собеседников старшего возраста (знание еврейского счета, клишированные фразы для торговых операций и т. п. [см. Белова, Петрухин

2008: 296–299; Белова 2008а: 390–393], каждый год добавляются все новые, иногда довольно колоритные примеры, как история, записанная в г. Лепеле Витебской области.

Ну, а мама чё-нибудь рассказывает, что вот де пришёл наш мужик в магазин, а в магазине в основном евреи были продавцы. Там они между собой разговаривают, значит, и его не слушают. **Тогда он, значит, и говорит: «Гэр, гэр, слухай!» (ну, это испорченное, по-немецки-то хёрен [слушать]). Ну, тот поворачивается к нему и [мужик говорит]: «Гиб, гиб, дай соли!»** Ну, в смысле шо даже белорусские деревенские мужики — и те уже кой-чего смыслили по-еврейски (ШКИ, 1929 г. р.; записали М. Коженевская, Т. Халево, 2014 г.).

В славянских печатных источниках наряду целым рядом этнокультурных стереотипов, на основе которых строится фольклорный образ еврея, также встречаются фрагменты «живой традиции», свидетельствующие о коммуникации двух культур. Несколько интересных (и наиболее ранних из известных нам) этнографических подробностей такого рода содержатся в заметках Игнатия Трусевича в газете «Киевлянин». В середине 1860-х гг. И. Трусевич начинает публикацию серии очерков «Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья». В очерке «Клады и могилы» [Трусевич 1865б] он приводит фольклорный анекдот о мужике, который, желая выпить на дармовщинку, является к «жиду-арендарю» и говорит ему, что нашел много денег, но они «не даются» (ср. широко распространенный в мировом фольклоре мотив заклятого клада). Желая выведать у мужика тайну клада, еврей щедро угощает мужика, тот ест и пьет от души, а потом приводит еврея к казначейству. Пересказывая этот анекдот, публикатор оживляет повествование речью еврея, который приказывает своей жене: «Сура! гиб абисэле брунф унд штыкеле фиш!» — и поясняет для читателей, что на столе тут же явилась бутылка водки и кусок вареной рыбы [Трусевич 1865б: 476].

Вечная тема застолья оказалась отражена и в запасе еврейских слов и выражений, которыми поделилась с фольклористами жительница г. Чашники (Витебская обл.) во время нашей экспедиции 2014 г.:

Битэ зэтэн, битэ зэтэн, пажалуйста, сядайте!.. Всё расскажу. Я — история Чашник... З еврэями училася. Еврэи — очень добрые люди. Сделай ему дабро — он табе сто раз дасть дабро, но лодыри, работатъ не хатели. <...> [Обращается в соседу:] Ну ты пашоў ужэ?.. Ну, **зандэ гезунд!** [А это вы по-немецки сказали или на еврейском?] Еврэи и немцы — это адин язык. **Гейн-гейн поц!** — «Иди на х..!»; **Кус мейн то́хэс!** — «Пацелуй ж...!»; **А свэ́рен де́рен копф!** — «Дурная твая галава!»; **Гиб гэлдэ!** — «Дай денег!»; **Гиб снáпсу!** — «Дай гарэлки!»; **Тэлэ гиб снáбен** — «Гарэлку пить». [А где вы научились?] Я з еврэями жыла! (БВА, 1921 г.р.; записали Т. Халево, М. Коженевская, Ф. Орлов)⁶⁰.

При том, что евреев в Полесье нет со времен Второй мировой войны, в памяти местных жителей сохраняется и лексика, и набор фраз, необходимых для минимального общения, и рассказы о бытовых контактах. Е. В. Супрунюк (1910 г.р.) из с. Речица Ратновского района Волынской области рассказывал, как с помощью «еврейских» слов «флэйш» и «гут» при немцах смог сдать на мясо маленького бычка вместо молочной коровы-кормилицы.

Я <...> пóрываўся з евреямы, з жыдкамы, и даже йих язык понимал. Значыць, **флэйш** — это мянсо называеца. **Гут** — по-нашему цэ значит «добре», це «хорошо». А по-еврейску: **О, гут!** <...> И пригонёу [бычка к немцу-приемщику], дывиця и смэеца. Каже: «Клэ́йнэ!» («Малэ́нький»). «Клэ́йнэ», — каже. А бычок буў такой хороший, гладкий. А я кажú: «Пан! **Алэ флэйш гут из клэ́йнэ**» («Алэ, пан, мянсо хороше»). Дви слова. Помогло! Я кажу: «Пан! **Алэ флэйш гут!**» Он: «Йо-йо-йо», — давай, и пошол. То тэи [односельчане] волосся рвалы! От, ка, шось! Бычком, ка, отбуўся! (записала О. В. Белова, 2000 г.).

⁶⁰ *Свэ́рен де́рен копф* — ср. идиш *šverer* ‘тяжелый’, *šver af ojer* ‘тугоухий’ [Астравух 2008: 781], а также возможно *deren dir in kopf* — усеченное (*s’ zol darn dir in kop* ‘да просохнут у тебя мозги’. *Тэлэ гиб снáбен* — ср. идиш *gib teller* ‘неси/тащи тарелки’, *šnaben/snaben* (от *šnobl* ‘клюв’) «клевать» (‘закусывать’) — не означает дословно «пить водку», но предполагает более широкий контекст застолья (выпивку и закуску). За разъяснения благодарим Д.-Б. Керлера.

Возможность договориться с немцем при помощи еврейского языка наш информант мотивировал тем, что эти языки похожи⁶¹.

Знание числительных на идиш помогло Е.В. Супрунюку и при обмене лошадьми с евреем (еврей просил у крестьянина доплату за коня в 100 рублей, а своим соплеменникам сказал на идиш, что цена коню всего 70). В приводимой далее истории обращает на себя внимание следующая деталь: «озвучивая» диалог евреев, рассказчик довольно точно имитирует лексику и звучание языка идиш.

Потом буў одын такий случай <...> В Луцьк поїехаў за зерном. И упаў ў мяня кинь, шо нэ миг я уже йихаты нияк <...> Йидэ жидок вэрхом конякою. О. Каже того: «Поменяймо! Бо ты нэ дойдидэш» <...> «А ты сколько хочеш додатку?» — «Сто рублиў». — «А-а-а, кажу, багато [много. — О.Б.]. Едутъ евреи — два. «А шо? *Минкес, Минкес?* [обращение по имени к третьему еврею, с которым уже беседует ЕВС. — О.Б.] *Гэр-гэр!* («Слушай!» — идиш) И пытае його: *Вицэл кóстэ?* О! «Скільки коштуе?» — *Вицэл кóстэ?* Кáже: *Зэбэцыг. А зэбэцыг* — это семьдесят. Бо то так: *эйн, цвэй, драй, фир, зэхс, зэб...* [смеется] Я тую азбуку жидиўску гэть дóсыть з малэнства понимаю! Каже: *Зэбэцыг*. Я йому: кажу — багато того! Кажу, петьдесет додам. «Э-э! не! шо ты?» Торгуемся, торгуемся. Ну, кажу, сэмьдесят! <...> И такэ на мою выйшло (записала О.В. Белова, 2000 г.).

Большинство бывших местечек сейчас уже утратили свой городской статус, превратившись в большие села с моноэтническим населением. Однако в памяти информантов старшего поколения сохраняется неостребованный в настоящее время своеобразный «разговорник», бывший актуальным до середины 1950-х гг., когда местечки еще сохраняли остатки своего традиционного быта и уникальной языковой ситуации.

Всё понимаю! Мэня еўрэи не продадут! Не продадут! А читати не могу... Шо хочете спытайте, я вам скажу по-еврэйски, шо оно называеця! С детства, а дытына скоро навчаеця (РЮС,

⁶¹ Ср. свидетельство из Западной Белоруссии: «Жыды маюць мову вельмі не падобную на нашу. Яны *гавораць, як немцы*» (Щучинский р-н Гродненской обл. [Пивоварчик 2003: 372]).

1929 г.р.; записали в с. Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин, 2001 г.).

Двое близняток еврейских було, а моя бабушка пэкла булочки на базар <...> Моя бабушка була пэкаркой. Як я ешо була в детстві — то я ходила на базар и продавала ци булочки, хлиб цэй. То пидходять цих двое — я-то знала раньшее, но забула! Но я цэ запомнила, шо вони пидходять и: «Дай булочку!», а я ка: **Нэй!**, и: **Гэй мómэ, бринк ге...** Грóшы я забыла як... **Гэй бин ой...** И **нэм булочки!** <...> А моя бабушка-то тыльки по-еврейски говорыла. Она еврэю служыла с детства, бáвыла диты [смотрела за детьми. — О.Б.]. И вона по-еврейски говорыла з йимы так як вони. Всё знала! Брат мий, шо в Донецку, знаў трохи по-еврейски, бо більшинство, вин з детьми граўся з еврейскими, говорыл» (ЛНА, 1931 г.р.; записала в г. Шаргороде Винницкой обл. А.В. Соколова, 2001 г.).

Большинство рассказчиков свидетельствовали о том, что в быту соседи-евреи общались исключительно на своем языке, поэтому среди местных жителей украинцев знание идиша было распространено — многие помогали евреям в работах по дому и по хозяйству, работали в еврейских мастерских да и просто жили по соседству. При этом информанты подчеркивали, что большинство евреев были билингвами или даже трилингвами (владели идишем, украинским/русским и польским):

Воны миж собою розговаривали по-еврейски. А так — вони знали и українский язык, и русский язык, вот. А молитвы всё у них было по-еврейски <...> Алэ еврэи говорили и ту мову, и ту мову. Вони вси мовы знали... (РБИ, 1919 г.р.; записали в с. Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин, 2001 г.).

Проблема языковых взаимоотношений и лингвотолерантности среди этнических соседей требует детального исследования. Однако уже сейчас представляется очевидным, что в языковой сфере (как в сфере непосредственных контактов) смягчаются наиболее конфликтные мотивы «фольклорной этнологии» и корректируются традиционные стереотипы, формирующие этнолингвистический портрет «чужого».

ОСВОЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА ЯЗЫКА:

МЕЖДУ «СВОИМ» И «ЧУЖИМ»

О. В. Белова

Изучение этноязыковых стереотипов, бытующих в традиционной культуре, неминуемо погружает исследователя в область «народной лингвистики» и «фольклорного языковедения». В различных поликультурных регионах Восточной Славии на фоне длительного этноконфессионального соседства (особо отметим ситуацию языкового пограничья) воплотились в различных формах представления о «своих» и «чужих» обычаях, «своей» и «чужой» вере, «своем» и «чужом» языке.

Этнолингвисты и этимологи уже пытались с точки зрения этимологии, лексикологии и культурной семантики охарактеризовать народные представления славян о языке этнических соседей (как внутри славянского языкового континуума, так в контексте контактов славян с неславянами), во многом мифологизированные, связанные с архаическими представлениями о чужаках. В этом же направлении велось изучение коммуникативных принципов и стратегий в ситуации разноэтнического соседства, сформировавшихся в результате непосредственного опыта языкового общения [Журавлев 2005; Белова 2005, 2008а, 2009а, 2011, 2013в; Белова, Петрухин 2008: 288–301]⁶².

Отметим, что в Российской империи формально евреи не относились к титульной нации (были причислены к «инородцам») [см. Законы о состояниях 1901: 214, раздел V «О состоянии инородцев», ст. 762]; фактически же в населенных пунктах черты оседлости еврейское население составляло национальное и конфессиональное большинство, что влияло на языковую ситуацию в целом и на специфику языковой коммуникации в частности [Захаркевич 2022]. Следы этого отчетливо видны и в сегодняшней языковой ситуации бывших местечек Белоруссии, Украины и Бессарабии.

В ходе экспедиций в регионах бывшего тесного соседства славян и евреев — в Смоленской и Брянской областях России,

⁶² Подробнее см. главу о восприятии чужого языка.

на Украине (в Подолии и на Буковине), в Гродненской, Витебской и Могилёвской областях Республики Беларусь не раз приходилось записывать рассказы, посвященные языковой «картине мира» наших еврейских информантов. Надо признать — этот пласт народной прозы еще ждет детального исследования и таит много интересного. На пути изучения фольклорных «лингвистических нарративов» вдохновляющим примером служит опыт наших израильских коллег — лингвиста М. Еленевской и фольклориста Л. Фиалковой, посвятивших целый ряд исследований отношению к иноязычной среде эмигрантов из бывшего СССР [Еленевская, Фиалкова 2005; Фиалкова 2007]. Их информанты, прибыв на «историческую родину», оказались перед выбором между «немотой и красноречием», а языковая адаптация в новой среде, где они вдруг снова оказались в положении «чужих» (в СССР и в России они были «чужаками-евреями», а в Израиле оказались «русскими») для многих стала поистине эпическим испытанием [Еленевская, Фиалкова 2005: 110–143].

Наши информанты никуда не едут. Они — навсегда «русские» евреи (независимо от того, живут они сейчас в России, на Украине или в Белоруссии), прожившие жизнь в славянском окружении и теснейшим образом с ним связанные.

Для большинства наших рассказчиков еврейский язык (идиш) остался языком детства и отрочества, для многих — это «язык предков», на нем говорили местечковые бабушки и дедушки, а уже родители наших информантов сделали выбор в пользу русского языка. Древнееврейский язык знают (умеют читать молитвы) очень немногие из представителей старшего поколения (те, кому в детстве пришлось учиться в хедере или заниматься с учителем иврита). Однако вне зависимости от степени знакомства с идишем или ивритом, факт причастности (даже опосредованной) к иной, отличной от славянской, языковой традиции остается для «русских» евреев значимым фактором их самоидентификации.

В СВЕТЕ ИСТОРИИ: «ВОСПОМИНАНИЯ» О ВАВИЛОНСКОЙ БАШНЕ

Нам уже приходилось подробно говорить о том, что основным объяснением наличия множества языков (и народов

соответственно) в славянской традиционной культуре являются народные пересказы библейского сюжета о Вавилонской башне и «смешении языков» [НБ: 285–289]. Оригинальную версию с «лингвистическим подтекстом» удалось зафиксировать и в еврейской среде, при этом рассказчик — житель города Тульчина (до Второй мировой войны — колоритного еврейского местечка в Подолии) — проявил своеобразный «патриотизм», отдав пальму первенства своему родному языку, идишу, который он, как и многие его земляки, воспринимает как «настоящий», «исторический» еврейский язык. В приводимом ниже рассказе причудливо сочетаются сюжетные линии нескольких библейских и исторических эпизодов — это и строительство Вавилонского столпа (когда в результате его разрушения появляются *язычники* — носители разных *языков*!), и Исход из Египта, и «встреча на Эльбе», объясняющая, почему идиш похож на немецкий язык (сходство немецкого и идиша отмечают и комментируют с точки зрения «фольклорной этнологии» и носители славянской традиции [см. Белова 2008а: 391])⁶³.

Все вообще-то когда-то, до нашей эры тысячелетия, все евреи были. Не было русских, не было татар, не было никого — все евреи были! Един язык! Даже когда были раскопки, то находят вот это, могилы, камни находят и написано на идиш. На идиш все там написано. И вот, значит, эти люди богатые, у них был один-единственный человек, который был какой-то домэк, а дом сделано из золота и бриллиантов. Серебро, золото вот это... И один человек, никто не имел права зайти в этот домэк, кроме, значит, этот человек. Он говорил с Богом. Бог шо-то ему говорил, то он потом разъяснил людям. И вот эти люди богатые, они хотели, значит добраться до Бога. Вот они сделали очень большую... может, вы на экскурсии были? вам не говорили про это? И вот они сделали, значит, большую пирамиду, из камня выложили, и вот, значит, они хотели добраться до Бога. Бог это узнал через этого человека, который единственный человек, и вот он говорит, смотри, без разрешения [строят], я взял и развалил это пирамида, это высота, на которой они делали! И я, говорит, шоб они взяли разрешение, я бы им разрешил бы

⁶³ Подробнее см. главу о восприятии чужого языка.

вот это... шоб они до меня добрались. Но раз они не сообщили, то развалил. Говорит, я щас сделаю так, шо сколько век будет стоять, и никто до меня не будет добираться. Что ж он сделал? Он сделал язычники. Вот на идиш говорите, на русском. Есть русские, евреи, шо на идиш разговаривают, есть татары, есть и грузины. И каждый в своей нации разговаривает, образовался, вот видишь, все люди... вы хотите что-то договориться, вы не знаете ихний язык. Вот он сделал это. И называют язычники <...> В Египет очень много издевались над евреями <...> И вот нашелся один пастух, он был очень умный человек, и его Бог подсказал это всё — шо он должен делать, как вывести евреи из Египта [идти через определенный морской пролив во время отлива]. И он всё время агитировал этот... Мойше-рабейну его звали <...> И вот в один прекрасный день собрал всех народ, израильтяне, и пошли туда за море. [Начался отлив, Мойше махнул палкой] и вот все евреи перешли через — это Нил называется <...> Люди шли [по пустыне], это ж территория очень большая, Синай, солнце печёт, песок... И вот они добрались до границы. Самая ближняя граница — это немцы. И вот, значит, откуда немцы... они не хотели брать. Но пожалели и взяли немного [евреев], вот где американцы встречались с русскими вот на немецкой территория. И вот оттудова вийшло — немецкий язык сходится с еврейским. Они — всё понятно! И вот оттудова евреи образовались там и они, значит, начали говорить на идиш. А там Австрия имеется государство, и Австрия — тоже разговаривают по-немецки. Потом они, значит, дальше пошли. В Америка не хотели их принимать. Потом пошли в Россия, на Украину, и по всему, значит, свету, эти люди, первые люди, которые находились в Египте. По где вы только не хотите — в Аргентине имеются евреи, в Америке — евреи, в Англии — евреи, в Румынии — евреи, в России — евреи <...> [Язык идиш когда появился — позже или раньше иврита?] Раньше был идиш. Были раскопки, нашли вот эти могилы, написаны на идиш. Вот и сейчас пишется на идиш, все идиша буквы, а мы не понимаем, [потому что это] на иврите... (КЛШ, 1925 г. р.; записали М. Каспина, С. Пахомова в г. Тульчине Винницкой обл., 2007 г.).

Обратим внимание на высказанное утверждение о том, что еврейский «язык» (и как народ, и как наречие) был самым древним:

«Не было русских, не было татар, не было никого — все евреи были! Един язык!» Сходное утверждение относительно общего для всех «праязыка» содержит и белорусская легенда из Витебской области, согласной которой «мы ж ад яўрэяў прайзашлі, усе зналі яўрэйскі язык», но после Вавилонского столпотворения «сталі разныя языкі: і рускі, і кітайскі, і многа...» (Шумилинский р-н Витебской обл. [ТМКБ 2: 756]).

Более того, фиксируются замечания носителей славянской традиции о том, что еврейский и немецкий языки похожи, потому что евреи и немцы являются представителями одного этноса: «У жыдоў і ў немцаў разгавор адзін — адна нацыя» (Городокский р-н Витебской обл. [ТМКБ 2: 783]).

Это наблюдение относительно идиша и немецкого находит подтверждение и в словацком фольклоре, когда немецкий язык объявляется языком евреев [Krekovičova 1999: 53], что для данного региона (помимо реального родства идиша и немецкого языков) может быть обусловлено и исторической действительностью — немецкий язык для многих евреев Австро-Венгрии был разговорным.

В СВЕТЕ ЭТИОЛОГИИ: «Немецкий язык похож на идиш, как обезьяна на человека!»

Во всех разговорах на «лингвистические» темы в обязательном порядке возникает сюжет о близости (родстве) еврейского и немецкого языков. Эту тему охотно обсуждают как евреи, так и не евреи⁶⁴. При этом сам факт родства не вызывает у наших рассказчиков никакого сомнения — мнения могут расходиться лишь относительно того, какой именно еврейский язык (иврит или идиш) является «родственником» немецкого (следует отметить, что под «ивритом» и «идишем» разные информанты часто понимают совсем не те языки, к которым данные названия прилагаются в языкознании).

⁶⁴ Вторая не менее популярная тема (характерная для «лингвистических» нарративов наших еврейских собеседников) — это соотношение идиша и иврита и как более старого (первоначального, «родного») и более нового (принятого в Израиле) еврейского языков [Белова 2011: 39–43].

[О еврейском языке.] Помню, что в детстве — они ездили по деревням, собирали макулатуру, а взамен давали такие — мыло, сахар. Дак между собой — слышал разговор. Но я вам скажу вот что. **Несколько еврейский язык я догадываюсь, потому что очень много немецких слов. Это уже не еврейский. Чисто еврейский — как это называется? — это иврит. Там не поймёшь ничего. А теперешний их еврейский — очень много немецких слов.** Дак я другой раз и тоже их поддерживаю: «О, так вы знаете еврейский?» — Я говорю: «Современный, немножко». А настоящий еврейский — нет. Я уважаю настоящий, иврит, а этот они выучили — молодцы. Для общения это, видимо, тоже нужно было сделать. Они нашли... они очень чувствуют интуицию, в жизни это, видимо, нужно было сделать. Вот за это их хвалю и люблю. Они чувствуют интуицию и приспосабливаются. Не так, как этот наш брат — кроет напрамик. Поляков я тоже уважаю — знаете почему? За то, что они любят сами себя. О, да! И они уважают сами себя и берегут сами себя. И если вот скажешь: «Да, это Шопен», — или ещё там кого-нибудь, ну просто приятно (ПАМ, 1923 г.р.; записали М. Коженевская, Т. Халево, А. Косых в г. Лепеле, 2014 г.).

Разговаривали [по-еврейски] пожилые вот эти еврейки, которые... в основном они на Володарского [жили], работали в КБО [комбинат бытового обслуживания], парикмахерши были, уборщицы КБО. Они разговаривали и на улице разговаривали. **Но как мне мама говорила, что во время войны... ну, иврит... а может идиш? Подождите, что? Это был практически немецкий язык. И они свободно, вот эти пожилые евреи, свободно говорили с немцами.** Они все вопросы решали, потому что вот... европейский иврит... идиш все-таки, наверно, это который там [в Израиле], а иврит, это практически тот же самый немецкий, очень много слов однокоренных, окончаний... **Тот еврейский язык, который сформировался именно для европейской части, в Европе. Он очень похож на немецкий.** И поэтому совершенно свободно все пожилые евреи общались с немцами. Договаривались. Они смогли, например, договориться, чтоб выйти из гетто в город — или там за едой, или помыться, или как-то так. Вот они могли договориться. Свободно общались, свободно говорили (ЧСС, 1959 г.р.; записали А. Мороз, О. Белова, Н. Петров, Ф. Орлов в г. Лепеле, 2014 г.).

Мать передразнивала евреев. Не, ну не при встрече с ними, а в домашней обстановке. Так «ну, вей-и-и-и...» [изображает заунывную интонацию]⁶⁵. Еврейские анекдоты были в ходу. Они же разговаривали... Считалось, что это еврейский язык, а на самом-то деле — это немецкий язык. **Это еврейский язык, иврит, значит, это что-то сродни арабским. А те, которые у нас жили, значит, разговаривали, как потом я обнаружил, как стали в школе-то немецкий изучать [смеется], шо они на немецком! Немецкий тоже — там ведь диалектов много, а у них какой-то довольно такой плохой диалект был.** Не совсем, скажем, как берлинский диктор объясняет. Но слова те же. А мы считали, что это по-еврейски (ШКИ, 1929 г. р.; записали М. Коженевская, Т. Халево в г. Лепеле, 2014 г.).

[ГЗИ:] **Німецька мова подібна до єврейської.** Но вони так не любили євреїв, так не любили, що вони страшно їх меси́ли. Бувало тут на окопищах були такі.

[ГМЮ:] Збирали їх гуртом, да там розстрілювали і в яму кидали.

⁶⁵ Ср. стереотипное воспроизведение речевого поведения евреев во время молитвы или оплакивания покойного как монотонное «бу-бу-бу...», «бо-бо-бо...», «а-а-а-а...» и т.п. Для сравнения приведем рассказ о еврейской свадьбе, записанный в д. Плебанцы Ошмянского района Гродненской области в 2002 г.: «А тады шлюб бяруць жыды, мы лёталі глядзець. Ну, сядзіць маладая завесіўшы вочы тулем такім харошым-харошым. **А прыходзіць малады ўжо іхны, такі брахун, і ўсё гавора, гавора, гавора: бо-бо-бо бо-бо-бо бо-бо-бо.** А яна сідзіць вочы спусьціўшы. А тады ён ідзе да яе, і хоп гэты вэлюмчык — і закіне. Ой, у ладкі, ў ладкі ўплясьне. Ён яе пацалуе, пад руку і вядзе. А людзі вёдры ставяць, нішчыя каторыя бабы. А яны мусяць укінуць грошы туды. А тады прывядзе... У іх была там зроблена такая высака адмуравана... Прараб будзе багамолка такая. Высака, во так вышэй, як гэтая крэсла. Я хадзіла глядзець. Ну і тады ён яе пад руку водзіць, водзіць, дасьць нечага папіць гэты прараб іхны... І гэту шклянку бухць, як паб'е! Ой, усе плясь, плясь, плясь. Ой, ужэ добра, пабілася, ужэ добра. А есьлі не паб'ецца, о, гэта блага. Так вядзе ён ізноў яе назад. Ужо як прывядзець за стол сядачь, так нашых выганяць, не пусьцяць. Школа такая была, у той школе яны малілісь» [ТМКБ 3/2: 465–466]. Интересны термины для обозначения лица, проводящего церемонию: *брахун*, видимо по ассоциации с евр. *браха* 'благословение'; *прараб* — часто встречаемое, например, в селах Подолии на Украине обозначение резника (шойхета); здесь обозначает раввина.

[ГЗИ:] Кінець. Розумієте, мова якась була не така, **подібна до жидівської німецька**. Вони так їх не любили. <...> Так що німці дуже не любили жидів.

<...>

[ГМЮ:] Є така версія, одні кажуть, що тому що жида Ісуса Христа розіп'яли. Другі кажуть, що в них якась історія стародавня, точно ми не можемо сказати. <...> Німці з жидами, щось вони...

[ГЗИ:] Не мирилися. І найгірше не любили вони жидів. <...> **Німці, така мова німецька, до єврейської подібна. Така подібна, бо я трохи німецьку мову знаю. Вона дуже, дуже подібна була до німецької.** А вони не любили, німці так їх товкли, що на кінець не було нічого. [А ви розуміли єврейську?] Не, та я німецьку трохи розуміла, а єврейську не. **Мова в них така, діалектна і всяка така — швиденько, швиденько, говорять швиденько**⁶⁶ (ГЗИ, 1930 г.р.; ГМЮ, 1930 г.р.; записали Е. Косьяненко, Е. Кушнір в пос. Богородчаны Ивано-Франковской обл., 2009 г.).

Вторым компонентом идеи о родстве еврейского и немецкого языков является «миф» о происхождении немецкого из идиша:

[Почему люди на разных языках говорят?] **Она [бабушка] говорила, что раньше существовал действительно один язык.** Но люди начали жить в разных странах, в разных континентах, и там постепенно возрождался свой язык. Вот смотрите, раньше же не было такой русско-украинский. Было на старороссийском языке. Русско-украинский — там было такое вот. Румынский язык — это смесь итальянский, испанский. Это был один язык. **Наш язык**

⁶⁶ Быстрый темп еврейской речи отмечается многими информантами-славянами наряду с характерным «акцентом», который определяется как *згіркання, згіркanye* и т.п. (под «акцентом» подразумевается восприятие на слух разговоров евреев на идише) [подробнее см. Белова 2008а: 384]. Быстрому и «резкому» слову противопоставляются напевные молитвы, что заставляет наших информантов предполагать (не без основания!), что евреи разговаривают на одном языке, а «поют» (т.е. молятся) на другом: «Вони натягають, може, складь дають, я так кажу вам, як [запомнилось]. <...> По-своему, видно, в ихний церкви такой спив. **Так вони співають, и така мова у їх спивуча, не така, як то-то [которой говорят]**» (СЕР, 1925 г.р.; записали О. Белова, Т. Величко в г. Надворна Ивано-Франковской обл., 2009 г.).

еврейский — с немецким. Это немецкий язык, он вперемешку с еврейским. Там действительно есть все слова. Но они отнеслись, разбились — не было раньше как такового немецкого языка. Был именно еврейский язык. А от еврейского языка произошёл немецкий язык. Это я знаю точно! (КМГ, 1932 г.р.; записали М. Каспина, Н. Киреева, А. Полян, О. Белова, Д. Малюта, С. Копелян, в г. Сторожинец Черновицкой обл., 2006 г.).

Любопытно, что некоторые наши еврейские информанты, выросшие в русскоязычной среде, воспринимают идиш сквозь призму немецкого языка. В их интерпретации они понимали идиш не потому, что были евреями и в детстве слышали и воспринимали разговорный язык бабушек-дедушек, а исключительно потому, что учили в школе немецкий.

...У бабушки была сестра, которая умерла в 40 лет, это я была где-то в третьем классе, и её муж Наум, он больше не женился, он постоянно приходил к бабушке, и чтобы мы ничего не понимали, они вели разговор на иврите. На идише, прошу прощения, на идише! И это было очень смешно, потому что всё равно какие-то слова я... мама у меня уже не разговаривала, но понимала. Я у мамы спрашивала, она мне переводила, а с первого класса я учила немецкий, и я прекрасно понимала, о чем они говорят! (КДА, 1947 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Брянске, 2008 г.).

В контексте такой «лингвоцентричной» концепции уже не покажется беспочвенной шуткой расхожее выражение: «Немецкий язык похож на идиш, как обезьяна на человека!»

Иерархия языков

В распоряжении большинства наших информантов могло быть три языка — два еврейских (разговорный или (редко!) изучаемый в еврейской школе в 1920-е — 1930-е гг. идиш и книжный иврит) и славянский (русский, украинский, белорусский — язык «общества» и «образования»). При этом в разных ситуациях эти языки по-разному располагались по иерархической шкале в зависимости от экстралингвистических обстоятельств.

В моё время все... моя мама гимназию окончила <...> [Она по-еврейски умела писать?] Не-а, по-русски она умела. [А вас учили на идиш писать?] Меня учили на иврите, а на идиш я говорил и научился... [А вот именно писать? Орфографию?] Орфографию, был грамматика, *dikduk* назывался. И все это... а идиш, к сожалению, в Молдавии, к идиш относились так... Так шо это язык простонародья... (КИД, 1931 г.р.; записали М. Каспина, Н. Киреева в г. Черновцы, 2006 г.).

Ну и вот у нас были книги, но я их... брат ещё немножко знал немецко-еврейский (sic!), а я так и не научился. Не учился нигде и об этом не знаю <...> [А белорусы идиш знали?] Мои ребята по школе, вот Ковалёв Шурик, он профессором потом был в Москве, вот как и я, так и они знали. Но могу вам сказать, что вот в детстве в школе мы говорили на идиш без всякого стеснения... в Рославле этого уже не было, евреи делали вид, что идиш они уже не знают (КМС, 1923 г.р.; записала О. Белова в г. Смоленске, 2005 г.).

Одно дело читать и говорить на идише, другое дело — знать «настоящий» еврейский язык. Тут называют *Пурим*, а у нас называли *Пирим*, потому что язык идиш у бессарабов отличается от буковинского. [Жена рассказчика Мария: «колорит другой»]. Тут *маца*, у нас — *моце*, *Пурим* — *Пирим*. *Ханука* называлась *Хонеке*. Даже когда я пел в хеседе еврейские песни на чисто идиш, они воспринимали его как правильный язык (КМГ, 1932 г.р.; записали М. Каспина, Н. Киреева, А. Полян, О. Белова, Д. Малюта, С. Копелян в г. Сторожинец Черновицкой обл., 2006 г.).

В последнем примере показательно различие идиша и «настоящего» еврейского языка, под которым рассказчик понимает древнееврейский — язык Торы. В то же время М.Г. Кличинский настойчиво обращал внимание собирателей на диалектные различия в идише, которые еще не раз станут предметом обсуждения наших информантов. При этом каждый носитель идиш-диалекта именно свой диалект считает «правильным», «чистым» и более благозвучным. Интересно различие «твердого» и «мягкого» произношения, характерного, по мнению

наших собеседников, для «литовского» и «украинского» идиша соответственно⁶⁷.

[КДА:] А вот это самое, кто у нас ещё там... Любовь Самуиловна — из Белоруссии.

[КВН:] Нет, по-моему, с Украины. У неё идиш украинский, не наш литовский. Идиш же разный! Вот более твёрдое произношение — это литовские евреи. Мы как раз Брянск — это всё литовские евреи. А она читает на двух идишах...

[КДА:] Она более мягко говорит.

[КВН:] ...заметили? И вот когда более твёрдый, это литовское, а более мягкий и иное такое произношение — недалёкое от немецкого — это украинский.

[КДА:] Это украинское.

[КВН:] Вот приглядитесь!

(КДА, 1947 г.р., КВН, 1948 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Брянске, 2008 г.).

Иногда все же отдается дань справедливости, и носители украинского идиша признают статусность литературного идиша (на основе его литовского диалекта).

Правильный идиш — это литовский. Так и говорили — *літвише*. А у нас на Украине больше влияние украинского языка. У нас будет «міме» — тётя, а литовские евреи говорили «мўме». Литературный — литовский (ВCF, 1910 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Черновцы, 2005 г.).

Иврит для наших информантов в большинстве случаев — далекий и «чужой» язык. И если идиш — это язык «народных масс», то иврит понимается в первую очередь как язык религиозного сообщества, даже в ущерб историческим фактам:

⁶⁷ Сравним это утверждение со свидетельством из Подляшья (Гайновский повет), где восточнославянское население характеризует собственный говор в сравнении с говорами соседних деревень. Так, уроженец с. Черемхи, живущий в с. Чижи, отмечает: «У Чэрэмсе гавораць большае по-украінска, мякка — ходыты, робыты» (СИ, 1980 г.р.; записала О. Белова в с. Чижи, 2017 г.).

Когда была Голда Меир, то вот эта Голда Меир настаивала, чтоб только — раз образовался еврейское государство, чтобы говорили на идиш. А там же, значит, большинство [при голосовании], которые вот эти пейсатые, всего три голоса перевесили, и стало на иврите! (КЛШ, 1925 г.р.; записали М. Каспина, С. Пахомова в г. Тульчине Винницкой обл., 2007 г.).

В общении с молодым поколением, живущим в Израиле и говорящим на иврите, у стариков возникают проблемы: среди идишских слов, сохранных памятью, не находится ничего похожего на язык, которым изъясняются внуки, утрачивающие постепенно и русский язык.

Ну а теперь у меня уже правнук есть в Израиле, тот знает иврит. Звонит мне и кричит: «Дед, мама не дает мне *гиниш*, *виниш*, *тиниш*...», — ну, короче говоря, мороженое на иврите [ср. *глида* (иврит) ‘мороженое’. — О.Б.]. А я же не знаю, что [это] такое. Ну вот, думаю, вот разговаривай с ним, когда он, значит, жалуется мне, а я не знаю, что сказать! (КМС, 1923 г.р.; записала О. Белова в г. Смоленске, 2005 г.).

Несколько слов скажем о статусности высокого книжного языка, коим для еврейской аудитории является иврит. Невладение «святым» языком вредит репутации тех, кто обретаётся при синагоге и занимает в общине должность, связанную с богослужением; в этом случае ревнители отмечают и ошибки при чтении, и использование русского языка как языка молитвы (когда читают перевод молитвенного текста на русский язык).

[О помощнике раввина в синагоге.] Так он говорит мне: вот вы читаете *Шáмон-Эсру*, он даже не... по-еврейски он умеет разговаривать, но он читает там по-русски. Я ему сказал: слушай, читать еврейскую молитву на русском языке это как тот пел грузин... не грузин... грузинскую песню «Сулико» пел татарин. Понимаете, на мелодию «Сулико» ихние слова, и получилось совсем не то, шо надо... (ББС, 1934 г.р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

[Рассказчик не считает местного раввина «настоящим раввином», никогда не говорит ему «ребе».] Потому что он не рэбе! Он же ничего не окончил. А почему меня должны называть профессором, если у меня аттестат только за семь классов? Он был в Израиле, он выехал, там он проучился два года, он изучил просто язык. У него высшее образование, он инженер-электрик. <...> А когда он [раввин] молится, он так старается, что чем быстрее, тем лучше. А тут нет. Тем более, это на иврит! И на идиш — это окончания меняет немножко слов. И он тыр-пыр! Ну я ж вижу, где он заикается! Если я стою и проверяю человека, хоть я «с зеротом», не «два зеро», а «один зеро» [в шутку имеет в виду, что он не полный ноль], так я же не даю, чтоб он сбрежал. Если ты читаешь, как я умею хотя бы. **Не даю, чтоб они сбрежали. Они не меняют у меня слова!** (ББС, 1934 г.р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

Не повезло нам, может, с этим раввином, это, Нояхом. Знаете, он у нас работал инженером. И уехал в 70-м или в 80-м в Израиль, и там был в иешиве или что-то он там кончал — не кончал, приехал — одел... как раввин. **Он неграмотный, и были такие люди, которые, старики... Для меня он грамотный, но они говорили, что он ничего не знает.** [Но читать он умеет?] **Читать-то он умеет, но ведь не в этом же грамотность! Инженер тоже умеет читать, но он может быть неграмотный** (БИА, 1932 г.р.; записали О. Белова, М. Каспина в г. Черновцы, 2007 г.).

В то же время, как мы смогли убедиться, русский язык играет особую роль в контексте взаимоотношений «русских» евреев и представителей религиозной традиции — раввинов, «командированных» в российскую провинцию из Америки или Израиля. Иностранному раввину, плохо владеющему русским языком, нелегко заработать авторитет. Еврейским бабушкам не хватает человеческого общения, которым одаривал их прежний «русский» раввин, а люди среднего возраста и советского воспитания иронически оценивают лингвистические старания «иностранца», пытающегося найти с ними общий язык.

[КДА:] Ну а наш современный раввин, ну что... Он очень плохо понимает...

[КВН:] ...по-русски!

[КДА:] Он не то чтобы... он не может выразить свою речь. Например, он мне сказал, там все хохотали: «Что женщинам надо выходить за еврейских му... мальчиков». Он имел девушек, конечно, я понимаю. А перед этим мы стояли смеялись, ко мне какой-то дед приклеился. Я говорю, ну что теперь делать — деды теперь... молодая не пользовалась успехом, хоть сейчас... замуж же надо выходить! Он мне говорит: «Надо, это <...> как бы нашим еврейским мужчинам, как вас отличить, штаны чтобы снимать!» Ну что он мне, бабке, говорит такое! Потом он им рассказывает анекдот. Значит, один еврей решил сплавать на этом, на «Титанике». Снял номер за тыщу долларов, взял женщину и сделал дырку! [Смеются.] Я хотела спросить: в ком, в женщине?! Оказалось, если б я не знала этот анекдот, и не поняла, что там была пробоина... [Смеются.] И что он взял нееврейку, и это пробоина в корабле. А он: «Взял женщину и сделал дырку!» [Смеются.] Я была на каком-то празднике, он рассказывает анекдот. В общем, там тоже что-то было... Если ты этот анекдот раньше не слышал... [понять его невозможно]. А вот он думает, что он очень остроумный, понимаете? но он, может быть, и остроумный, он не умеет себя выражать по-русски, и все вообще-то хихикают (КДА, 1947 г.р., КВН, 1948.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Брянске, 2008 г.).

Как показывают наши материалы, использование древнееврейского языка в быту было обусловлено тем, что идиш все хорошо понимали — и представители разных поколений в еврейских семьях, и соседи не евреи в местечках. В такой ситуации иврит (отдельные слова и выражения) играл роль «тайного языка».

<...> Очень много слов сходится на идиш. Вот, например, когда не хочешь, украинцы шоб не знали, то говоришь <...> *a kelev* [иврит *a kelev*] — это собака (КЛШ, 1925 г.р.; записали М. Каспина, С. Пахомова в г. Тульчине Винницкой обл., 2007 г.).

[Когда родители переходили на иврит, они из отдельных известных им слов составляли короткие фразы.] Допустим, я просил там рубль, скажем, так я просил два на мороженое, скажем, а мать говорила отцу там: «Эход» — один (ББС, 1934 г.р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

Эта ситуация зеркально отражает ситуацию славянско-еврейского двуязычия, когда в семье старшие использовали идиш, когда не хотели, чтобы дети понимали, о чем идет речь (ранее — когда хозяева-евреи не хотели, чтобы их понимала не еврейская прислуга). Как свидетельствуют некоторые наши информанты 1940–1950-х гг. р., именно стремление проникнуть в семейные тайны стало стимулом к овладению идишем, стремительно исчезающим из обихода.

[БМС:] Я лично, я была еврейкой, когда я там была, в Чернівцях [пос. Малые Черневы Винницкой обл.]. **Я много знала, как что надо, вот в Шаббат, это святое было, у бабушки с бабушкой. Потом я переехала сюда, и тут абсолютно, единственное что, что мама с папой говорили на идыш, и я выучила идыш, потому что мне всё время казалось, что обо мне говорят, и я должна знать, о чём же говорят.** И то же самое мой, мой сын, он, он понимает на идыш. <...>

[ШАИ:]: Он ничего не знает по-еврейски, редко-редко он слово знает. <...>

[БМС:]: Миша понимает на идыш.

[ШАИ:]: **Если я ему шо-то говорю по-еврейски, у него жена русская, так он все время по-русски говорит с ней.**

[БМС:]: Ну, он не говорит, но он понимает, мама.

[ШАИ:]: **Если я говорю шо-то такое, он говорит: «Бабушка, скажи по-русски, я не понял».**

[БМС:]: **Это может быть для того, чтобы, а то Нина [русская невестка] подумает, что ты говоришь о ней, если ты говоришь о ней, если ты говоришь на идиш...**

(БМС, 1948 г. р., ШАИ, 1926 г. р.; записали О. Белова, С. Копелян в г. Черновцы, 2006 г.).

ПОТРЕБНОСТЬ В «СВОЕМ» ЯЗЫКЕ

[Мама] очень хотела всегда поговорить по-еврейски. Она хорошо говорили по идиш — свободно, спокойно всё... <...> и у нас вокруг только русское окружение было. Поэтому у нас сложнее было <...> Мы шли обычно гулять все втроём [родители и Вера]. Отец говорил, это — прививка против антисемитизма [отец

Веры — мордвин]. Вернее, мы даже вчетвером вначале ходили, ещё брат. Вышли гулять — прогулка называлась. Идём там на «Чермете». Там были такие жёлтые домики, где всякие бывшие военные жили, а за ними была хатка, такая небольшая, голубоватая, и в ней жила мал-мала, сколько же было этих Непомнящих! Старик Непомнящий, древний по отношению к матери, а мать была 17-го года рождения. Его старуха, с вечно перепачканным передником, потому что вечно надо было всё варить. Ещё там двое сыновей, внуки, правнуки, всё-всё-всё бегало. И вот, как только мы подходили к этому дому, а в окне, значит, появлялась фигура этого дли-и-инного-длинного, худого старика Непомнящего. Он спускался к нам по ступенькам и сразу говорил: «Гивка [произносит с «еврейской» интонацией и картавым «р»], ну здравствуй», — и потом шло всё по идиш. Она ему — он ей. Она ему — он ей. Отец стоял рядом, улыбался, кивал, улыбался и кивал. А я немецкий учила, брат ничего не понимал, а я немецкий учила, я, конечно, понимала суть всё-таки, я рассказывала ему потом. Потом, значит, мы уходили, и мама пересказывала ту же суть отцу. А он улыбался и кивал! Потом однажды, у нас было так, что я шла с отцом, мать была где-то занята, и мы шли с отцом. И выскочил этот же самый Непомнящий и говорит: «Ой, Коля, Коля, Хрущёв *шифт* [«корабль» (идиш)] послал, Хрущёв *шифт* послал, маленький народ истребить хочет Хрущёв!»⁶⁸ — «Да-да», — говорит отец, улыбается. Я дёрг его за руку, мы с ним договорились, если что не так, дёргаю всегда за руку. «Да-да, — говорит он тогда серьёзно, — да-да». И так долго он рассказывал на идиш, как это тяжело, какое это безобразие, как это нельзя истреблять народы! Один другому. Вот такой был старик Непомнящий, так что я идиш знала! <...> Значит, мама у меня преподавала русский и литературу в вечерней школе. Ну, она родилась здесь, в Брянске <...> А так общения на языке ей не хватало <...> Мать отводила душу, когда к сестре на Урицкого ходила или когда с этим товарищем, с Непомнящим разговаривала (КВН, 1948 г. р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Брянске, 2008 г.).

Рассказ В. Н. Кривошеевой — живописная зарисовка из жизни послевоенного «еврейского» Брянска, когда на улицах города

⁶⁸ Разговор, вероятно, происходил во время Карибского кризиса 1962 г., когда на Кубу были направлены советские военные корабли с грузом баллистических ракет.

еще можно было слышать еврейскую речь. Обращает на себя внимание целый ряд деталей. Это «ностальгическая» потребность учительницы русского языка пообщаться на родном еврейском языке, который еще не окончательно «ушел в пассив», это заинтересованность детей, еще понимающих разговорный идиш (правда, здесь опять возникает мотив «немецкого посредства»!), и немое участие в разговоре родственника нееврея (о них речь еще впереди).

ОСВОЕНИЕ «ЧУЖОГО ЯЗЫКА»

Как уже упоминалось, предмет особой гордости информантов-славян, проживавших в соседстве с евреями, составляет сохранившийся в памяти «идиш-разговорник», которым пользовались при повседневном общении, на базаре, на работе. Иногда даже кажется, что рассказчики преувеличивают степень своего знакомства с языком соседей. Однако рассказы евреев подтверждают, что дело обстояло именно так.

[Дед рассказчицы был заготовщиком кож в подольском местечке Тульчин Винницкой области. Вопрос: А эти украинцы, которые с дедом работали, они еврейский язык знали?] Исключительно! Понимать они понимали. Не все. Но понимали, потому что это село было настолько близко к нашему городочку, и они столько много лет дружили, что они объевреились все. Все объевреились. Я до сих пор помню: один приходил — Павло. Он приезжал к нам и по-еврейски разговаривал с дедом. А я всегда думала, я же малая была, я думала, что он еврей. А потом, по мере того, как я выросла, я поняла, что он чистых кровей украинец был с окрестного села. Они настолько были дружны, что мы ездили на свадьбы к ним в сёла. Я ещё другое помню, что они нас с этого села... они нас спасали. Дедушка рассказывал, что этот Подолян нас прятал в погреб <...> [Дед КМА приглашал украинцев, с которыми работал, на все свадьбы в своей семье.] Они были самые дорогие гости, очень желанные и очень почётные, потому что они были как братья. Украинцы приходили из окрестных сёл, с некоторыми из них дед был дружен десятилетия и двадцатилетия (КМА, 1941 г.р.; записали О. Белова, Е. Солопова в г. Черновцы, 2007 г.).

И ходят в нашу общину два русских мужчины, да. И сами оне баптисты. Так один из них, полуслепой, и живёт он в этом доме, где наша община. Так он уже там по знакомству с этой общиной, с начальством, и он туда приходит. То мусор уберёт, то ещё что-нибудь, уже присутствует при всех наших, субботней — трапезу эту. Ну вот, уже давно он ходил к нам один, а потом смотрим — ещё один появился, тоже русский мужик, моложе этого <...> И что вы думаете — вот когда объявляет этот наш ведущий — Григорьич, он ведёт у нас субботу, и когда он обращается с поздравлением субботы и песню «Шáбат шáлом», и эти двое мужиков поют эту песню на еврейском языке, вот я так на... английском не спою! Как оне поют на еврейском вместе с нами» (АЕ-ХЕ, 1917 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Клинцы Брянской обл., 2008 г.).

Происходило и приобщение евреев к славянской языковой стихии, и здесь немалую роль играли домашние няни. Следующая история — из жизни интеллигентной ассимилированной еврейской семьи, проживавшей в Киеве на Крещатике в собственном доме. В семье было принято говорить по-русски, поэтому рассказчица особо подчеркивает, что няня ее была «образованная» и тоже пользовалась в общении русским, а не украинским. Здесь опять возникает представление о статусности языков, и русскому отдается первенство, что характеризует языковую ситуацию дореволюционного Киева, для которого украинский был языком окрестных сел.

У меня была грамотная православная няня. Она меня таскала по церквям и монастырям. Водила на крестины, на свадьбы <...> няня была некрасивая, в оспе. Образованная. А семья была — торговки на Бессарабке. Няня Маланя. На русском говорила. Украинский язык такой неграмотный, всё перемешано (ВСФ, 1910 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Черновцы, 2005 г.).

Для сравнения приведем рассказ человека, чье детство прошло в городе Хотине, на границе Северной Бессарабии и Буковины. Евреи Хотина не были подвержены ассимиляции, идиш был языком общения. Но герой рассказа, как это ни удивительно, активно овладел идишем не сразу — благодаря няне-украинке, с которой

он проводил почти все время, мальчик сначала освоил русско-украинский «суржик».

Мать... она была обеспечена, отец её обеспечивал, мы жили материально неплохо, и она не была вынуждена работать. Она, значит, была домохозяйка, воспитывала детей и так далее. И кроме этого была ещё прислуга тоже — помогала варить и уборку делать, и так далее. И одновременно была она и няней тоже моей. Она была местная украинка, вот когда я начал... учился говорить, так я научился говорить по-русски, и, кроме того, она со мной тоже много времени проводила, эта няня, так она разговаривала по-украински — так я научился от неё и украинские слова. Но тогда я не знал, что это разные языки, и вот я говорил на таком «суржике» — половина русский, половина украинский [смеется]. А в четырёхлетнем возрасте, когда я стал уже сам выходить на улицу, во двор, так я научился от еврейских ребят по-идиш, по-еврейскому языку. Говорить, только разговорную речь. А потом, когда отец нанял учителя, так он мне не по-идиш учил, он мне учил иврит. Я начал с азбуки, алфавит, и он долго — что-то несколько лет — к нам приходил (ГЛМ, 1924 г. р.; записали О. Гордон, С. Ериш в г. Черновцы, 2008 г.).

НЕЕВРЕЙСКАЯ РОДНЯ

Интересные подробности раскрываются в рассказах о «по-родненным лицах», вошедших в еврейскую семью неевреев (невестках, зятях). В большинстве воспоминаний «приемыш» представлен даже большим евреем, чем его новые родственники, с успехом осваивает язык и обычаи и становится любимцем семьи. И хотя каждый такой случай рассказывается, как произошедший на глазах информанта, набор характеристик-клише, однотипная структура рассказов могут свидетельствовать в пользу того, что перед нами — успешно приживающийся в традиции фольклорный стереотип. Приведем несколько примеров.

У нас председатель колхоза [еврейский колхоз «Най лэбэн» в м. Милославици Климовичского р-на Могилёвской обл.] женился на цыганке <...> Цыганку вот как взял. К нам в деревню

ещё до революции и после приезжал какой-то табор с Украины. И в этом таборе была Маринка, которая вместе с нами играла в мячи, а потом, когда я перешёл в 5-й класс, уже Маринка стала ходить в широких юбках и по домам — гадать. И вот эта Маринка... А председателя колхоза наградили тоже за коноплю, за рашение — велосипедом. И он начал катать Маринку, и, видимо, когда ей было лет 15, и он на ней поженился. Эта Маринка стала работать в колхозе, **стала настоящей еврейкой, свекровь от неё не могла нарадоваться, и тоже выучила идиш, и говорила так, что...**» (КМС, 1923 г. р.; записала О. Белова в г. Смоленске, 2005 г.).

Могу рассказать историю смешанных браков. Это сестра моей матери, Мария Суперфин, по мужу Шук, в 15-летнем возрасте уже была портнихой. Она ездила по богатым шляхтичам, это вроде дворяне не дворяне польские, и их там обшивала. Обшивала, конечно, не очень, наверно. И вот в одном доме она шила там что-то в 15-м году. И в это время сын, Иван его звали, после ранения, после госпиталя, прибыл домой в отпуск. И встретил там Маню. И Маня и Ваня друг с другом сошлись. Но разговора о том, чтобы пожениться — это был страшный разговор — быть не могло. Тогда в одну прекрасную зимнюю ночь они запрягли жеребца, который славился своей прытью во всей округе, и за 80 километров махнули в Рославль... [Потом молодые уехали в Донбасс.] <...> Прожили они долгую жизнь, лет 60, в мире и согласии... Но самое интересное, что **отец Мани и мать последнее время жили с ними и над этим Ваней Богу молились. Иван прекрасно говорил на идиш** и при этом вот со мной разговор был после войны: «Я самый счастливый человек. Вот. Мои родители были католики, католическую Пасху я, конечно, отмечаю. Но я же живу среди православных — тоже [отмечаю], а Маню же я обидеть не могу — вот мы мацу печём каждый год. Вот, и я три пасхи справляю и самый счастливый человек» (КМС, 1923 г. р.; записала О. Белова в г. Смоленске, 2005 г.).

У меня муж был русский <...> Ну мы приехали в Брянск. Через полгода мой муж заговорил на идиш! Я не умела, а он — он заговорил! Это был такой, главное, цирк! <...> Да... Я говорю, так я не поняла, откуда ты нахватался? «Да что ты, у тебя слуха нет что

ли?» [Смеются.] И вот они сидели с дядей Наумом <...> и вот, когда ему нужно было... я говорю, вы секретничаете, вы ж не понимаете, что я как мама — не говорю, но я ж понимаю! (КДА, 1947 г.р.; записали М. Каспина, О. Белова в г. Брянске, 2008 г.).

УТРАЧЕННОЕ НАСЛЕДСТВО

И в заключение — несколько слов о тех, для кого «язык предков» так и остался «иностранным». Воспоминания о «причастности» к иной языковой стихии у этих рассказчиков приобретают форму ностальгических меморатов о детстве, о бабушке или бабушке, которые могли говорить как-то «не так», о милом комизме иногда возникающего непонимания, о так и не освоенном пространстве «своего», но при этом «чужого» языка.

В общении с бабушкой, с бабушкой, я какие-то еврейские слова знал. [Например?] *Кум!* [Иди! — идиш] Потому что когда с дачи, то есть из Суража, привезли меня в Москву, на Сретенский бульвар, я стоял около этого... не телеграфного, а электрического столба, фонаря, старался его качать и плакал, и кричал: *Бум, яблоко! Кум, яблоко!* То есть там они снимали у соседа, у которого был этот сад, они на лето, родители, снимали его — чтоб я туда мог прийти и сорвать яблоко любое, и раскатать, чтоб вот, это, упало оно. То есть я привык, что вот яблоки мне падают ко мне, и что это кум. Это вот я знал, какие-то такие отдельные слова <...> В детстве меня учила моя бабушка, учила еврейскому языку. И говорила: «Вот иди скажи этой старенькой бабушке [т.е. прабабке рассказчика. — О.Б.], чтоб она тебе дала яблоко», — предположим. Мне было что-то три года или так... «Пойди и скажи: *Бобэ, гиб мир эпл!*» И я решил: *Бобэ* — это обращение. И у меня вот так это и сложилось, что у меня одна бабушка — *Бася*, а другая бабушка — *Боба*. [Смеется.] Так я её в детстве звал...

<...> Такого, что садись за субботний стол, что садись, что мы будем справлять сегодня *ша́бас* или как это называется? *ша́бат*? этого я не знал. Даже слов этих я не знал. Может быть, при мне, потому что тут была ещё ситуация... что... также, как и у русских — что очень часто эти партийцы крестили детей, и, значит, этот... отец ребёнка говорил: «А я и не знаю... это ж мои вот старики,

а я вот... я ничего не знаю!» <...> Подросли другие дети, другие внуки. И они попали, вот моя двоюродная сестра, причём она это... наполовину, у неё отец русский. Вот уже жили там в Салтыковке. А тут уже после войны он [дед] стал общественный еврейский деятель, в смысле что он был один из организаторов еврейского кладбища в Салтыковке <...> И тут уже начались все субботние... Мне, когда они ходили в церковь [характерная оговорка! типична для речи русскоговорящих ассимилированных евреев. — О.Б.], то есть это... в синагогу — не было синагоги [в Салтыковке]! Они при мне даже не называли, но, хотя это, кажется, официальное название — что они ходили *ин шул*. «Куда вы пошли? Куда вы идёте?» — «В школу». — «А зачем вам в школу?!» Ну вот, я узнал, что это «школа» — *шул*. А с Галкой уже было другое: «Надоели мне ваши *ша́басы*! Не хочу я здесь с вашими *ша́басами*!» Ей было десять лет там. Но при мне всего этого не было... (СВГ, 1926 г. р.; записала О. Белова в г. Москве, 2005 г.).

Рассмотренные нами примеры языкового проникновения двух традиций не только дают интересный материал для дальнейшего исследования механизма сосуществования неродственных, но тесно связанных между собой языков в зонах славяно-еврейского соседства. Анализируя подобные образцы языковой игры, можно определить основные тенденции взаимоотношений языковых традиций фактического и формального «большинства» и «меньшинства» и удостовериться в том, что в пределах культуры бывших местечек следы языкового взаимодействия соседей сохраняются даже в той ситуации, когда само соседство уже стало фактом истории, но ушедшее «большинство» продолжает влиять на культурную память «меньшинства».

Часть 2

САКРАЛЬНЫЙ ЯЗЫК —

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ЯЗЫК.

ПИСЬМЕННОЕ И УСТНОЕ БЫТОВАНИЕ

ПАРАЛИТУРГИЧЕСКАЯ РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ

КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОГРАНИЧЬЯ

А. Б. Мороз

Категория пограничья вызывает все больший интерес антропологов, и, по словам М. Зовчак, все более вытесняет как инструмент научного анализа категорию идентичности [Zowczak 2015с: 20–21]. Культура периферии не только проливает свет на культуру метрополии, но и порождает специфические явления, возможные только в ситуации взаимодействия культур. Конфессиональное православно-католическое пограничье было отнюдь не исключительно ситуацией противостояния, но и ситуацией взаимовлияния и взаимодействия, и подчас это взаимодействие приводило к формированию пластов культуры, которые стали «визитной карточкой» пограничья. В трудах П. Женюха неоднократно отмечается особая ситуация восточной Словакии, находящейся на пересечении западной и византийско-славянской культур, как региона, в котором сформировалась и существовала специфическая письменная традиция [см., например, Žeňuch 2013].

Для формирования особой культурной среды православно-католического пограничья в контактной зоне восточных и западных славян важнейшую роль сыграла греко-католическая церковь, возникшая вследствие Брестской унии 1596 г. Нам уже приходилось писать о некоторых специфических этноконфессиональных явлениях, возникших на стыке православия и католичества, в зоне, где греко-католическая церковь имела значительное влияние, и о том, что, по-видимому, именно эта ситуация

конфессионального пограничья повлияла на их формирование [Белова, Мороз 2019].

Поводом для этой публикации послужила одна из находок во время полевых исследований на белорусско-польском пограничье — в Подляском воеводстве Польши. Эта территория заселена в основном православными представителями восточнославянского этноса (официально — белорусами), говорящими на переходных украинско-белорусских говорах, ощутимо различающихся от села к селу и близких брестско-пинским говорам [Barszczewska 2016: 59]. Вместе с тем местные жители или не ассоциируют себя ни с каким этносом, именуясь *тутэйшы*, или идентифицируют себя одновременно с украинцами/белорусами и поляками [Barszczewska 2016: 24] — по формальному признаку (польское государство трактует их как белорусов (в меньшей степени украинцев), гражданство у них польское). По нашим наблюдениям, жители Гайновского повета при необходимости указать свою этническую принадлежность называют себя белорусами, украинцами или русскими — преимущественно по конфессиональному признаку и в зависимости от собственного ощущения специфики своего языка. Примечательно, что туристические информационные щиты в этой местности содержат информацию на трех языках: польском, литературном белорусском и *w gwarze miejscowej ludności białoruskiej*¹.

Во время интервью с жителем д. Кривятичи (гмина Орля, Бельский повет) Петром Богацевичем (1966 г. р.), известным мастером, изготавливающим рождественские звезды для колядования, унаследовавшим это ремесло от отца, мы увидели в красном углу, под иконами, целый ряд тетрадей. На вопрос, что это за тетради, Петр ответил, что эти тетради остались от его отца, который переписывал в них песни. Всего оказалось тринадцать толстых тетрадей, в одной из них была полностью переписанная Псалтирь вместе с молитвами перед началом чтения Псалтири, молитвами по прочтении нескольких кафизм или всей Псалтири, Канонм молебным по разлучении души от тела, Последованием по исходе души от тела и пояснениями о Псалтири и о чтении ее. Остальные двенадцать тетрадей содержат паралитургические песнопения.

¹ То есть «на местном диалекте белорусского населения».

Со слов Петра Богацевича и его жены Марии удалось узнать, что автор тетрадей, Яков Богацевич (1934–2019) родился в Орле, в возрасте двух с половиной лет потерял мать, а в 1944 г. в Красной армии погиб его отец, так что с детства он воспитывался родителями матери, жившими в Кривятичах. Яков Богацевич окончил три класса школы, начав ходить в школу во время войны. От своих деда и бабушки он перенял ремесло изготовления рождественских звезд и знание духовных песен; у его бабушки также имелись тетради с песнями, которые она пела с односельчанами и внуком:

Оны и спивали, воны и чытали бардзо... Оны были бардзо... набóжные. Ну просто... церковный такой чéловйек. Воны... и колись... и джяд и з бабчой их водыли до церкви цéлый час, всё носыли... и до як малютэньки буў, бо як мама умерла бардзо молодо — двадцать пять лйет, вон из два и пól рочка мйеў. И воны всё — им опековаўся як бы джядек з бабчой, и воны цэрковны тож були и до цэркви ц'иый час ходыли и тое дитя носыли, як бы внучка свого носыли. И ц'иый час носыли. И воны були такие, же воны каждую недйелю, каждый... дэнь... каждую службу воны мусили бути ў цэркви. Ну, и воны... бардзо кшёнжок дужо мйели. И воны и чытали, воны як зачнут чытаты, то воны [нрзб. — всю ночь] чытаю. Воны там мало спали. Оны цилы час всё оны сидили, читали, писали².

Яков Богацевич был известным в Подлясье народным масте-ром, получившим множество призов за рождественские звезды, награжден грамотами, о нем писала местная пресса, его работы попали в альбомы с произведениями традиционных ремесел. Вместе с тем он был активным прихожанином храма Архангела Михаила в Орле и удостоен ордена св. Марии Магдалины 3-й степени. Продолжая семейную традицию, Яков Богацевич пел духовные песни дома с детьми и внуками.

Собрание песен составлялось не сразу, переписывать их Яков Богацевич начал еще в юности, по словам его снохи, еще до женитьбы. Когда не было под рукой нужных тетрадей, их приходилось делать самому. Действительно, две из увиденных нами

² Зап. от М. Богацевич, 1967 г.р., 07.01.2020.

тринадцати тетрадей сшиты самостоятельно, остальные — продукция польской и белорусской бумажной промышленности — содержат по 96 листов бумаги в клетку. Три тетради датированы: одна 1950 г., другая 1994 г., третья — с Псалтирью — 2000 г. Тетрадь 1950 г. заполнена перьевой, остальные шариковыми ручками. Все тетради имеют пагинацию, песни в них пронумерованы, в конце дается оглавление. На половине обложек наклеены бумажные репродукции икон: Богоматери Турковицкой, Взыскание погибших, Явление Богородицы на горе Почаевской, а также Преображения, Спаса Вседержителя и свв. Кирилла и Мефодия. На обложке Псалтири наклеена картинка с розами, поверх которой начерчен православный восьмиконечный крест. Заметим, что из перечисленных репродукций по крайней мере три определенно имеют особое значение для территории, где создавались эти рукописи: Турковицкий Покровский монастырь и Почаевская лавра — важнейшие объекты в религиозной жизни православных восточной Польши. Образ свв. Кирилла и Мефодия тоже вряд ли возник случайно: наряду с церковнославянским языком и кириллической письменностью [Žeňuch 2017: 236–237] почитание свв. солунских братьев играет существенную роль в сохранении идентичности как греко-католиков, так и православных, живущих в соседстве с католиками или в католическом окружении. В конце 1980-х гг. в Белостоке было создано православное братство во имя свв. Кирилла и Мефодия, деятельность которого направлена на сохранение православных традиций [Федюкина 2016: 86–87].

Шесть из двенадцати тетрадей с песнопениями представляют собой единое целое. Они пронумерованы как тома, на первых пяти тетрадях, на наклеенных на обложки репродукциях икон, стоят цифры с 1 по 5, на шестой обложка без репродукции, там написано: *ТОМЪ Н. 6*. Первый том датирован 1994 г. и снабжен предисловием, написанным стилизованным церковнославянским шрифтом:

Собралъ и Сборникъ составилъ Иаковъ В. Богацевичъ д. Кры-
вятичы 81 поч³. Орля. Писаль въ 1994 г.

Эти песни воспевались въ старину благочестивымъ православ-
нымъ народомъ; воспеваются они и въ наши дни.

³ Почтовое отделение.

СБОРНИКЪ ДУХОВНЫХЪ НАРОДНЫХЪ ПЕСНОПЕНИЙ

«Исполняйтесь Духомъ, назидая самыхъ себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными» /Ефес. 5, 18–19/. «Слово Христово да вселяется въ васъ обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте другъ друга псалмами, славословиемъ и духовными песнями, во благодати воспевая въ сердцахъ вашихъ Господу» /Кол. 3, 16/. «Радостно пойте Богу твердыне нашей» /Пс. 80, 2/ «Пойте Господу песнь новую; хвала Ему въ собрании святыхъ» /Пс. 148, 1/. «Буду петь Господу во всю жизнь мою, буду петь Богу моему, доколе есмь» /Пс. 103, 33/

Трудно утверждать однозначно, однако есть основания полагать, что последний том собрания был задуман как последний во всех отношениях. Почерк, которым написана шестая тетрадь шеститомного компендиума, особенно последняя ее треть, значительно менее твердый и уверенный, писала явно уже ослабевшая, старческая рука; завершает собрание песен кант «Прошел мой век как день вчерашний...»⁴. Создается впечатление, что Яков Богацевич переписывал это стихотворение, применяя его к себе буквально.

Самая первая тетрадь собрания, написанная Яковом Богацевичем в 1950 г., то есть в возрасте 16 лет, уже выдает в нем человека, хорошо владеющего навыком переписывания: почерк ровный, твердый, почти нет помарок, в начале песен, по бокам заглавия или номера, сделаны рисованные заставки, как правило, изображающие цветы. В начале песнопений имеются буквицы, в конце — рисованные виньетки. Почерк за все годы, в течение которых создавались тетради, почти не поменялся (кроме оговоренного выше случая).

⁴ Авторство ошибочно приписывается протоиерею Николаю Гурьянову, т.к. текст включен в его сборник духовных песнопений «Слово жизни» [Гурьянов 2009]. Протоиерей Николай Гурьянов (1909–2002), почитаемый старец, служил настоятелем храма св. Николая на острове Залита (Талабск) в Псковском озере. Начиная с 1924 г. собирал и записывал стихи духовного содержания, которые затем положил на собственную музыку, ориентированную на древнерусские распевы. Собранные песнопения легли в основу сборника «Слово жизни» [см. Гурьянов 2006].

СОСТАВ СОБРАНИЯ

По составу тетради Якова Богацевича восходят к традиции богогласников — сборников паралитургических песен, неоднородного и меняющегося состава, получивших распространение в рукописной традиции XVII в., и к первому печатному греко-католическому Богогласнику, изданному в Почаевской лавре в 1790 или 1791 г.⁵ По наблюдениям Ю.А. Лабынцева и Л.Л. Щавинской, «книга эта продолжает сохранять свое значение до сих пор в западных районах Беларуси, восточной Польше, западной Украине и восточной Словакии, причем некоторые ее тексты, в том числе и русскоязычные, становятся полноправной частью народных литератур тех или иных стран. Общий совокупный репертуар богогласника составляет многие тысячи разнообразных текстов» [Лабынцев, Щавинская 2012: 68]. Это утверждение представляется более соответствующим действительности, чем тезис Ю. Медведька, выделяющего в развитии рукописной духовнопесенной традиции четыре этапа: 1) конец XVI — середина XVII в., 2) 50–60-е гг. XVII в. — конец 1720-х гг., 3) 1730-е — 1780-е гг., 4) 1790-е гг. — середина XIX в. [Bogoglasnik 2016. Bd 2: 189]. Ее состояние на конец XX — начало XXI в. позволяет говорить о все еще актуальной практике переписывания и использования этих сборников. Во время наших экспедиций в Подляшье (2017–2020 гг.) нам неоднократно приходилось слышать ссылки на богогласник, откуда черпались песни, исполнявшиеся как во время рождественского колядования, так и по другим поводам, в том числе во время изготовления братских свечей⁶. Ту же функцию выполняет сборник колядок, изданный в Белостоке [Kaladki 2006]. Тексты для издания отобраны из разных украинских и белорусских публикаций без указания источника и набраны параллельно кириллицей и латиницей (последняя значительно более

⁵ Вопрос о годе издания Почаевского богогласника остается дискуссионным, несмотря на то что на титульном листе книги указан 1790 г. Это связано с тем, что в состав сборника включена песня на перенесение Почаевской иконы из притвора в новую церковь «Изыйдите дворы со соборы...» Перенесение состоялось в 1971 г., песня, по-видимому, была включена в состав сборника в самый последний момент, поэтому она не отражена в оглавлении [см. об этом: Медведик 2015: 91].

⁶ О обряде «братская свеча» в Подляшье см. [Белова, Мороз 2019: 15–16].

понятна для младших поколений). Местные жители в разговоре неоднократно называли этот сборник богогласником.

Владельцы рассматриваемых тетрадей — сын Якова Богацевича и его жена — в разговорах не упоминали названия «богогласник», говорили просто *писнэ*, однако по характеру собрания понятно, что это богогласник не только функционально. Видимо, Яков Богацевич ориентировался на него как на прототип. Одна из наиболее ранних тетрадей (вероятно, конец 1960 — начало 1970-х гг.) подписана на обложке: «Богогласник. Крывятичи. ЯБ».

Ориентация на жанр богогласника видна также в подборе и компоновке текстов. Современные рукописные сборники песен обычно не сохраняют тематического деления на циклы и включают наиболее излюбленные составителем или его социумом песни вне особого порядка, в то время как Богогласник 1790/1791 г. имеет определенную композиционную структуру. Он открывается введением издателей и *Предисловием ко благоумным певцем и слышателем песней* и состоит из четырех частей: *Песни праздником Господским; Песни праздником Богородичным; Песни празднуемым святым; Песни благоговейныя, покаянныя и умилителныя, различным нуждам служащия*. В кратком вступительном слове (оно никак не озаглавлено, но подписано: Валериан Сиенецки Ч[ина] С[вятого] В[асилия] В[еликого]⁷ в Диец[езии] Луцк[ой] и Остр[ожской] книг разсудитель Р.В.) составитель пишет о том, что издание составлено из песен различных авторов, *елико мощно устроенное, и исправленное прочетше, и прилежно рассмотревше, понеже ничтоже к себе содержит противно православным Святыя Кафолическия Веры Догматом* [Bogoglasnik 2016. Bd 1: 2]. Более пространное *Предисловие ко благоумным певцем...* содержит пояснения относительно задачи издания — дать верующим выверенные, отредактированные, исправленные и — что особенно важно — снабженные нотами песни, петь которые — занятие благочестивое, спасающее от праздности. В подтверждение мыслей автора приводятся цитаты из Писания [Bogoglasnik 2016. Bd 1: 3–6].

Собрание Якова Богацевича в шести пронумерованных тетрадях открывается приведенным выше предисловием составителя, которое по структуре и по интенциям напоминает предисловия к Почаевскому богогласнику. Составитель, скорее всего, не держал

⁷ Почаевская лавра находилась в юрисдикции греко-католической церкви и принадлежала монашескому ордену базилиан.

в руках этого или другого издания, однако сходство, возможно, свидетельствует о знакомстве Якова Богацевича с подобными книгами, не только с рукописной традицией. Его тетради, в отличие от печатных богогласников, не содержат нот: в них нет необходимости, поскольку традиция пения была в его время живой и информация о мелодии передавалась устно.

Уже отмечено, что печатные богогласники имеют рубрикацию. Из тетрадей Якова Богацевича только одна содержит песни определенной тематики. Одна из наиболее ранних тетрадей озаглавлена *Песни на Рождество Христово* и включает 68 текстов на эту тему, в том числе колядки. В ряде других тетрадей заметно стремление сгруппировать тексты тематически, но без формальной рубрики. Так, вторая тетрадь содержит почти подряд четыре песни о распятии: 2. *На Голгофе нашъ Спаситель...* 3. *Тамъ на горе Голгофе...* 5. *На мрачной горе у подножья креста...* 6. *Возложили на Иисуса Крестъ тяжелый несть...* Песня № 1 *О это настанет мой праздник...* посвящена теме смерти, четвертая — *Все восплачемъ возрыдаемъ...* — усекновению Главы Иоанна Предтечи. Стремление следовать тому же принципу видно в тетради, напрямую озаглавленной «Богогласник». Либо у Якова Богацевича был один-единственный источник, повторить который он хотел досконально, либо собственное стремление расположить песни тематическими блоками привело к тому, что в тетради появляются своего рода перекрестные ссылки, призванные изменить физический порядок размещения песен. Рядом с заголовком «Песнь 4» (*Не ропчы на суровую долю Крестъ тяжолый покорно неси...*) карандашом приписано: «Пес. 33». Подобная надпись ручкой есть возле заголовка пятой песни (о Христе и самарянке: *Подъ теней навеса на выступе гладком Прысель у колодца Хрыстос...*): «Далей 33 песнь». Соответственно, перед заголовком «Песнь 33» (*Не тоскуй душа ты дорогая Не печалься и радосна будь...*) приписано: «Пес. 4». Надо полагать, Яков Богацевич хотел, чтобы после Песни 4 следовала песнь 33 — обе они посвящены размышлениям о тягостном земном пути души и ожидающем ее после смерти райском блаженстве, — а затем уже песнь о Христе и самарянке.

Ю.А. Лабынцев и Л.Л. Щавинская, говоря о тематике, отмечают, что «основные тексты православных богогласников XX–XXI вв. могут быть объединены в следующие тематические разделы: общие песнопения ко Иисусу Христу, песнопения на Рождество,

на Богоявление, на Сретение, великопостные песнопения, страстные, на Воскресение, на Вознесение, в день Св. Троицы, в день Св. Духа, на Преображение, на Воздвижение, на вход Господень в Иерусалим; песнопения Богородице, представляющие собой один из самых обширных и любимых циклов; песнопения архангелам, апостолам, святым; покаянные песнопения; песнопения о вечности и смерти; о жизни человеческой; песнопения просительные, хвалительные, умилительные; песнопения праздничные, в том числе колядные. Впрочем, это деление в ряде случаев довольно условно, а сами нынешние рукописные да и печатные богогласники, строго говоря, не слишком выдерживают подобное деление, ориентируясь в большинстве на некий излюбленный репертуар данного времени. В значительной степени это обстоятельство сказывается и на обращении современных авторов песнопений к тем или иным темам» [Лабынцев, Шавинская 2011: 347]. Среди песен на «иные темы» встречаются порой неожиданные. Так, в шестом томе шеститомного компендиума Якова Богацевича среди подавляющего большинства песен духовного содержания помещены две образующие цикл песни — *Ой мамо, мамо, Горе безъ тебе...* и *Ой, любий тато Якъ сумно жити...*, а также песня «Вечерний звон» (всего в тетради 50 текстов).

Важно отметить, что тетради представляют собой живой организм: переписывая их, Яков Богацевич, по-видимому, дополнял имевшийся у него образец новыми текстами, почерпнутыми из других источников. Об этом выразительно свидетельствуют результаты сопоставления хронологически первой тетради (1950 г.) с другими. По всей видимости, тетрадь 1950 г. послужила источником для ряда более поздних списков. Всего она содержит 112 текстов, из которых первые 60 полностью совпадают с первым томом шеститомного компендиума, следующие 22 текста (61–82) — с первыми 22-мя второго тома (в нем всего 66), а следующие 30 (83–112), снабженные отдельным заголовком «Песньи на Рождество Христово» и более поздней параллельной нумерацией (1–30), совпадают с первыми 30-ю песнями из отдельной более поздней тетради, которая вся содержит только «Песньи на Рождество Христово» в количестве 68 текстов.

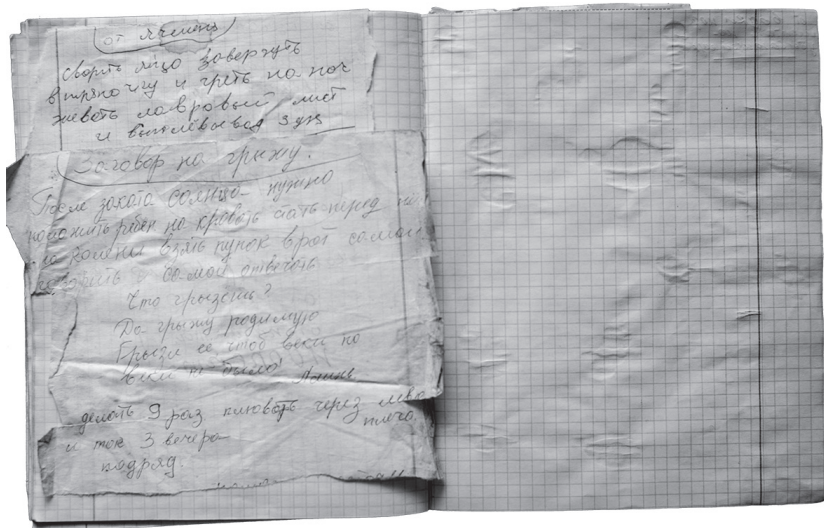
О том, что тексты переписывались именно с тетради 1950 г., говорят повторяющиеся ошибки и неверная передача текста оригинала. Так, в песне под номером 1 (*Опять зашумели народы...*) Яков Богацевич ошибся с последней строкой 6-й строфы:



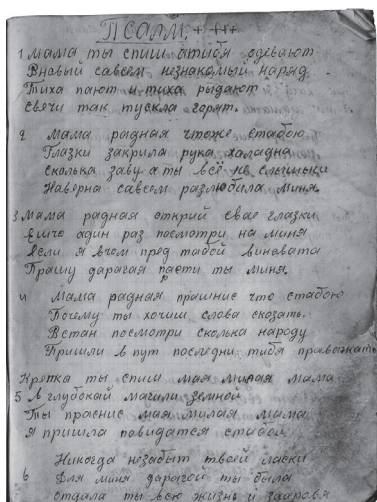
Надпись на трех языках
на туристическом стенде в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского воеводства. 2017 г.
Фото О. В. Беловой



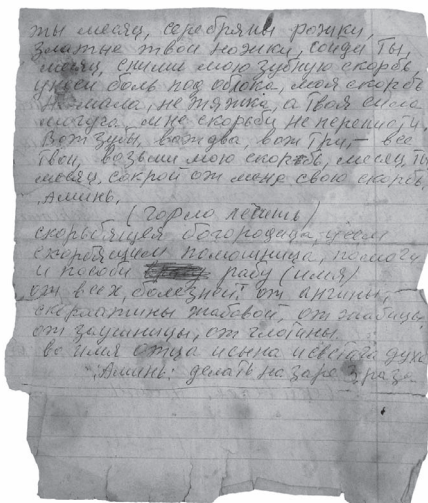
Петр Богащевич с изготовленной им рождественской звездой
(д. Кривятичи Бельского повета Подляского воеводства). 2020 г.
Фото А. Б. Мороза



Страница из тетради с песнями, заговорами и молитвами.
Спиридонова Буда, Злынковский р-н Брянской области



Страница из тетради с «псалмами».
Рогов, Злынковский р-н
Брянской области



Листок с заговорами.
Бухово, Россонский р-н
Витебской области

*Но этого вы не страшитесь
Все жители новой земли
Терпением лишь запаситесь
В гражданий Богу своего*

В оригинале последняя строка звучит так: *Вы — граждане Божьей страны*. В тетради 1994 г. эта строка выглядит в точности так же, как и в тетради 1950 г. То же видим в песне № 23 (*Люди, люди! Братья, братья! | Что вы гоните Христа...*). Последние две строки второй строфы в обеих тетрадях выглядят идентично: *мытарство* написано через Е, пропущен предлог В:

*Иль вся ваша жизнь метарство
Или совесть васъ глуха.*

Тетрадь 1950 г. сильно потрепана, листы местами подклеены более новой бумагой, местами разорванные страницы склеены небольшими кусочками изоляционной ленты, так чтобы она не закрывала текст, видны следы исправлений. Надо полагать, что у Якова Богацевича возникла необходимость выделить рождественские песнопения в отдельный сборник (он снабжен в начале рождественским тропарем, кондаком и ирмосами), а оставшееся сильно расширить. Так из одной тетради возникает три, а затем их число увеличивается за счет пополнения новыми текстами смешанного содержания.

Дабы охарактеризовать репертуар, приведем инципитарий тетради 1994 г. (1 том) с комментариями. Тексты приводятся с сохранением особенностей орфографии и пунктуации оригинала. Приводятся также оригинальные заглавия.

Песнь 1. *Опять зашумели народы...*⁸

Песнь 2 *Вспомнимъ въ тайны вечеръ...*⁹

⁸ Песня широко распространена, в частности входит в баптистское собрание песнопений «Песнь возрождения» под № 976 [см. Песнь возрождения 2009].

⁹ Стихи Хрисанфа Саковича. Хрисанф (в монашестве Христофор) Сакович (1833–1897), учитель, а затем иеромонах, автор значительного количества стихотворений, ставших паралитургическими песнопениями

Песнь 3 О смерти. *Помни Господа всегда ты...*¹⁰

Песнь 4 Ангелу Хранителю. *Пресветлый Ангелъ мой Господень...*

Песнь 5 *Мира заступница, Мати всепетая...*¹¹

Песнь 6 Песнь о Страшномъ Суде. *Пройдутъ века пройдутъ годы...*¹²

Песнь 7 *Предъ Тобою мой Богъ я затеплю свечу...*¹³

Песнь 8 *Предъ Тобою мой Бог Приклоняюсь съ мольбой...*¹⁴

Песнь 9 О потопе. *Сказалъ Господь Святымъ Духомъ...*

Песнь 10 *Цару Хрысте незлобивый...*¹⁵

Песнь 11 *Ахъ Иисусе мой Иисусе Назарански...*

Песнь 12 *Гора Афонъ, гора святая...*¹⁶

Песнь 13 *Заступнице усердная, Марие милосердная...*¹⁷

Песнь 14 *Я убоги человекъ, Жыву в нещастии весь мой векъ...*

Песнь 15 *Быстро промчится время стрелой...*

и включавшихся в рукописные богогласники [см. Молебные песни Хрисанфа Саковича 2017; Лабынцев, Щавинская 2010].

¹⁰ Песня входит в баптистское собрание песнопений «Песнь возрождения» под № 992.

¹¹ Стихи Ю.В. Жадовской. Юлия Жадовская (1824–1883) — писательница, автор стихов и прозы, печаталась в журналах «Москвитянин», «Время», «Русский вестник».

¹² Песня входит в баптистское собрание песнопений «Песнь возрождения» под № 1001.

¹³ Распространенное духовное песнопение, входившее в богогласники, а также бытовавшее на территории, где богогласники не имели хождения. Так на Русском Севере оно исполнялось над покойником во время погребального обряда. См., например: Экспедиция Вологодского областного научно-методического центра культуры, Кадуйского центра народной традиционной культуры — 1999 г. <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/001/083/prilogen/prilog4.htm>

¹⁴ Песня входит в баптистское собрание песнопений «Песнь возрождения» под № 997.

¹⁵ Песня входит в Почаевский богогласник под № 39. Перевод польской великопостной песни XVII в. *Jezu Chryste, Panie miły* [ср. Bogoglasnik 2016.Bd 1: 91].

¹⁶ Стихи архиепископа Черниговского и Нежинского, Филарета (Гумилевского, 1805–1866).

¹⁷ Стихи Ю.В. Жадовской.

Песнь 16 *Какъ харашио въ твоємъ храме Владычице...*¹⁸

Песнь 17 *Пасли пастыры овцы на горе...*¹⁹

Песнь 18 *Спитъ Сионъ и дремлетъ злоба...*²⁰

Песнь 19 *Пречыстая Дево, цветъ благовонный...*²¹

Песнь 20 *Спевайте люде кто живе на свете...*²²

Песнь 21 *Господи помилуй, Господи прости...*²³

Песнь 22 *О Девнице всецесная Мати благословенная Отъ всехъ родовъ избранная...*

Песнь 23 *Люди люди брати братья Что вы гоните Хрыста...*²⁴

Песнь 24 *Святому Архистратигу Михаилу. Великий чудный Михаиле Какъ сладко Имя Твое мне...*²⁵

Песнь 25 *Ахъ жызнь моя жизнь куда меня ведешь...*

Песнь 26 *На гору Голгофу Все враги сошлись И Хрыста для казни Смертной прывели...*

Песнь 27 *Мой последний день на земле. Авва Отче Сыне Божый Боже Душе все Святой...*

Песнь 28 *О нашей жызни. Где цветочекъ тотъ прекрасный Что долины украшалъ...*²⁶

¹⁸ Стихи игумении Таисии Леушинской (Солоповой) «Пред чудотворною иконой Богоматери в Казанском соборе». Таисия Солопова (1842–1915) — духовная писательница, друг Иоанна Кронштадтского, настоятельница Леушинского Иоанно-Предтеченского монастыря.

¹⁹ Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богослужбников [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 104–105, № 64].

²⁰ Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богослужбников [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 115–116, № 90].

²¹ Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богослужбников [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 110, № 75].

²² Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богослужбников, посвященное Леснинской иконе Божией Матери [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 115, № 89].

²³ Текст включен в сборник прот. Николая Гурьянова «Слово жизни» [Гурьянов 2009: 100].

²⁴ Текст включен в сборник прот. Николая Гурьянова «Слово жизни» [Гурьянов 2009: 28].

²⁵ Стихи игумении Таисии Леушинской «Святому Архистратигу Михаилу».

²⁶ Песнопение было опубликовано в сборнике духовно-нравственных песнопений «Лепта», составленном основателем алтайской миссии архимандритом Макарием Глухаревым и затем многократно переиздаваемом в сильно дополненном виде по инициативе митрополита Макария Невского [Злыгостева 2010]. «Лепта» была популярна в том числе и среди старообрядцев [Мурашова 2016: 82].

Песнь 29 *В Пятницу святую Все должны молчать...*²⁷

Песнь 30 *О смерти. Припомяни человеце собе Же конечно треба быти въ гробе...*²⁸

Песнь 31 *О блудномъ сыне. Страшусь предѣ стать я предѣ Тобю...*²⁹

Песнь 32 *На погребение. Никого не видно Изъ учениковъ...*³⁰

Песнь 33 *Божей Матери. О, Небесная Царица Защити насъ какъ сиротъ...*³¹

Песнь 34 *Хрысте Цару справедливый Якжесь вельми терпеливый...*³²

Песнь 35 *О Варвара Мученица Въ нагой смерти помощница...*³³

Песнь 36 *Косьму и Дамиану. Днесъ созываетъ всю вселенную Божья церковь на песнь похвальную...*³⁴

Песнь 37 *Душе стремящейся. Слава слава въ вышнихъ Богу Духъ мой радостно воспой...*³⁵

²⁷ Стихи Хрисанфа Саковича.

²⁸ Предположительно, переложение с польского. Похожий текст содержится в [Siedlecki 1876, № 94].

²⁹ Стихи Моисея Новосинайского (псевдоним Иоанна Кронштадтского). Стихотворение опубликовано под заголовком «Перед исповедью» в журнале «Кронштадтский маяк», издаваемом иоаннитами (религиозным движением начала XX в., связанным с почитанием Иоанна Кронштадтского), в 1908 г. (№ 14 от 6 апреля).

³⁰ Стихи Хрисанфа Саковича.

³¹ Ю.А. Лабынцев и Л.Л. Щавинская называют этот текст народными стихами, там же говорится: «Отзвуком гонений на православие в довоенное и послевоенное время звучит “Песнь Богородице”, очень любимая среди населения белорусско-русско-украинского пограничья, распространенная во множестве рукописных списков» [Лабынцев, Щавинская 2009: 288]. Популярность песни, однако, выходит далеко за обозначенные границы. Так, песня содержится в сборнике, найденном в Торопецком районе Тверской (Калининской) области в 1981 г. [Петров 2015: 116, сноска 416].

³² Украинский кант. Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богогласников [см. Лабынцев, Щавинская 2012: 118–119, № 95].

³³ Песня входит в Почаевский богогласник под № 165 [см. Bogoglasnik 2016. Vd 1: 412].

³⁴ Песня входит в Почаевский богогласник под № 155 [см. Bogoglasnik 2016. Vd 1: 386].

³⁵ Стихи схиархимандрита Амвросия Иванова. Схиархимандрит Амвросий Балабановский (Иванов, 1878–1978), оптинский старец, после закрытия Оптиной пустыни служил в Калужской епархии. Стихотворение

Песнь 38 Блудный сынъ. *Бродилъ я далёко... Въ чужой стороне И страсти немолчно кипели...*³⁶

Песнь 39 Молитва. *Духовнымъ окомъ созерцая Тебя, о Боже, предъ собой...*³⁷

Песнь 40 Мысли о последнемъ часе. *Скажи мне, Господи, кончину Мою и часъ последний мой...*³⁸

Песнь 41 Песнь молитвенная ко Пресвятой Деве Марии Богородице. *Къ Тебе о, Матерь Пресвятая, Державу вознести свой гласъ...*³⁹

Песнь 42 Боже, зри мое смиренье, Зри мои плачевны дни...⁴⁰

Песнь 43 Воззвание ко Господу Иисусу въ скорби и искушении. *Къ Тебе, о Боже, я взываю: Ты не оставь, Благий меня...*⁴¹

Песнь 44 Молитва сердца. *Иисусе нашъ сладчайший! Мы на гробъ Твой днесъ прѣшли...*⁴²

Песнь 45 На введение во храмъ Пресвятыя Богородицы и Прысно Девы Марии. *Днесъ праздникъ славный радостный Всемъ возсиялъ детямъ...*

Песнь 46 Чудотворней иконе Божей Матере жыровицкой. *О, Мати Божья всеблагая, Подай намъ милость и любовь...*

печатаются в сборниках для паломников [см., например, Услышь меня... 2008: 12].

³⁶ Текст широко распространен, входит в частности в баптистское собрание песнопений «Песнь возрождения» под № 976. В тетради более полная версия, чем в «Песни возрождения» и есть разночтения.

³⁷ Стихи схиигумена Саввы Остапенко. Схиигумен Савва Остапенко (1898–1980, насельник Псково-Печерского монастыря, духовный писатель).

³⁸ Стихи игумении Таисии Леушинской «Мысли в последний час».

³⁹ Стихотворение «Молитва», приписываемое Н.В. Гоголю. Впервые напечатано в 1894 г. (без имени Гоголя) в типографии Киево-Печерской лавры на отдельном листе большого формата (510×380; цензурное разрешение 8 октября 1894 г.) под названием «Песнь молитвенная ко Пресвятой Деве Марии Богородице».

⁴⁰ Стихотворение приводится в «Письмовнике» Н.Г. Курганова, в разделе «Присовокупление V. Собор разных стиходейств» под заголовком «Молитва 2» [Курганов 1777: 246].

⁴¹ Текст включен в сборник прот. Николая Гурьянова «Слово жизни» [Гурьянов 2009: 57–58].

⁴² Стихи игумении Таисии Леушинской, входят в цикл «Сурская женская обитель».

Песнь 47 *Дивный во делах святитель великий, Явися миру пред-
статель толикий...*⁴³

Песнь 48 *О кто, кто Николая любитъ О кто, кто Николаю
служитъ, Тому Святый Николай, На всякий часъ помогает...*⁴⁴

Песнь 49 *Встретимся и усташимся О своих летах. Що часъ
минае, судъ ближае. О великий страхъ!*

Песнь 50 *О, горе мне, грешнику суцу, Горе, благихъ делъ не иму-
щу...*⁴⁵

Песнь 51 *Тлитъ боязнъ сердце, мыслю и трухлею Когда лета веч-
на въ памяти имею...*⁴⁶

Песнь 52 *Востани, о, душе! востани, что спиши; Грехми помра-
ченна, почто нерадиши...*⁴⁷

Песнь 53 *Кажутъ людe, що я умру, а я хочу жыти! Сколько жив-
ши на семъ свете, потреба умерти...*⁴⁸

Песнь 54 *Прыйде година для всехъ едина, Когда ся разлучати
отъ тела треба...*⁴⁹

Песнь 55 *Ах, ушли жъ мои лета, Якъ вихоръ съ круга света,
Тилько якъ во сне здалося, Що на свете прожылося...*⁵⁰

⁴³ Песня входит в Почаевский богогласник под № 174 [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 432].

⁴⁴ Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богогласников [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 102, № 57].

⁴⁵ Песня входит в Почаевский богогласник под № 33 с заглавием «О вечности» [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 78]. Приписывается свт. Димитрию Ростовскому и использована Симеоном Полоцким в «Комедии притчи о блудном сыне» [Подольяк 2018: 31].

⁴⁶ Песня входит в Почаевский богогласник под № 240 [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 577].

⁴⁷ Песня входит в Почаевский богогласник под № 234 с заглавием «Песнь 6 о смерти», восходит к Великому покаянному канону св. Андрея Критского [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 564].

⁴⁸ Песня входит в Почаевский богогласник под № 236 с заглавием «Песнь 8 о смерти» [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 568].

⁴⁹ Распространенное песнопение, входящее в ряд рукописных богогласников [ср. Лабынцев, Щавинская 2012: 110, № 76].

⁵⁰ Песня входит в Почаевский богогласник под № 277 с заглавием «Жаль над зле иждивенным временем бытия» [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 560]. Авторство стихотворения приписывается Григорию Сковороде. Дискуссию по поводу авторства Гр. Сковороды [см. Перетц 1902: 39; Багалій 1926: 283–284].

Песнь 56 *Ишелъ Хрыстошь изъ храма предъ смертью Своей...*⁵¹
Песнь 57 *Молитва Хрысту Спасителю. Спаситель мой, Спаситель мой! Къ Тебе стремлюсь я всей душой...*⁵²
Песнь 58 *Приидите, хрыстиане! Поклонимся днесъ Христу...*⁵³
Песнь 59 *Покаянная. Душе моя, востани что спишы. Пора тебе ужъ пробудится, О бедная душа моя...*⁵⁴
Песнь 60 *Прыносит Дева Младенца во Церковъ ныне, Его же Симеонъ старецъ сретє въ Святыне...*⁵⁵

Язык

Важнейшей чертой паралитургических песен вообще и богослужбников, как печатных, так и рукописных, в частности, является их мультилингвизм [Žeňuch 2002: 65–66; Лабынцев, Шавинская 2011: 346; Bogoglasnik 2016. Bd 2: 193]. В Почаевский богослужбник помимо церковнославянских включены польские и латинские песнопения [Медведик 2015: 60]. Если для сборников XVI–XIX вв. важным маркером статуса песнопений был их церковнославянский язык или наличие церковнославянизмов в текстах, то для более поздних списков таким показателем оказываются, помимо элементов церковнославянского языка, элементы русского. Так, для карпатских (украинских и восточнословацких) богослужбников характерно использование церковнославянского языка в его украинской редакции (и точнее — подкарпаторусский вариант

⁵¹ Сильно искажена первая строфа, ср. оригинал: «Христос с учениками к народу выходит Пред крестною смертью Своей...» Текст включен в сборник прот. Николая Гурьянова «Слово жизни» [Гурьянов 2009: 52].

⁵² Песня цитируется в проповедях епископа Митрофана Зноско, выходца из Брест-Литовска, сына известного православного писателя и гимнографа протоиерея Константина Зноско и брата протоиерея Алексия Зноско, преподавателя Христианской теологической Академии в Варшаве [Епископ Митрофан 2006: 459].

⁵³ Ю.А. Лабынцев и Л.Л. Шавинская относят этот текст к народным стихам, утверждая, что песни, посвященные Кресту, в том числе и эта, посвящены событиям, связанным с закрытием церквей в 1920–1930 гг. [Лабынцев, Шавинская 2009: 273–274, 279].

⁵⁴ Текст включен в сборник прот. Николая Гурьянова «Слово жизни» [Гурьянов 2009: 12].

⁵⁵ Песня входит в Почаевский богослужбник под № 30 с заглавием «Песнь 1 на Сретение Господне» [см. Bogoglasnik 2016. Bd 1: 73].

этой редакции) [Žeňuch 2012: 121], для богогласников, бытующих в настоящее время на территории украинско-белорусско-польского пограничья, таким маркером оказывается русский, «являвшийся и остающийся на просторах Восточной Славии своего рода “околосакральным”, “языком православия»» [Лабынцев, Щавинская 2011: 346]. Рукописные богогласники XX в. демонстрируют не только, условно говоря, модернизацию языка, но и модернизацию репертуара: в них преобладают песнопения на современные стихи.

В собрании духовной поэзии Якова Богацевича представлены в основном русские и украинские тексты. Однако во многих из песен заметно влияние церковнославянского и польского языков. Песни XVIII в., восходящие к Почаевскому богогласнику, слегка модернизированы, однако значительное количество церковнославянизмов, как лексических, так и грамматических, сохраняется. Среди грамматических форм регулярно встречаются перфектные формы на -л с глаголом-связкой; инфинитив на -ти; возвратное местоимение ся, отстоящее от глагольной формы; управление глаголов; окончания прилагательных в им. п. (благий), использование вокатива и др. Русские тексты отчасти полонизируются.

Яков Богацевич последовательно во всем собрании, начиная с тетради 1950 г. и до самых поздних, имитирует церковнославянскую печатную кириллицу. Все буквы тщательно прорисовываются, в ряде случаев их внешний вид подчеркнуто отличается от современной русской графики. Букву Я заменяет Ѧ (юс малый), вместо У используется лигатура Ѹ (как в середине и конце слова, так и в инициальной позиции), буквы А, Е, Ш, З, С, Ф графически соответствуют церковнославянским Ѧ, Ѣ, Щ, З, Ѓ, Ф. Н пишется непоследовательно: то как Н, то как Ѧ. В конце слов после твердого согласного ставится Ъ. Если в ранних тетрадях Ъ пишется непоследовательно (*Пред тобою мой Богъ | Я затеплю свечу...* Тетрадь 1950 г., песнь 7), то в шеститомном компендиуме эта непоследовательность исправлена.

При этом не используются буквы І, V, W, Ѡ, Ѥ, Ѧ, то есть те, которые не имеют уникального фонетического значения и, следовательно, использование которых требует определенного знания — оно неактуально для Якова Богацевича. Не используют-ся и диакритические знаки и буквенные обозначения чисел.

Единственное употребление буквы фита встретилось в тетради 1950 г. в песне *Гора Афон, гора святая...* Однако в тетради 1994 г. фита заменена на ферт.

Вторая важная особенность языка тетрадей — это принципы орфографии, которые отражают некоторые особенности говора составителя. Наиболее яркая и последовательная черта — написание РЫ, ЗЫ, на месте этимологических РИ и ЗИ, а также ЩЫ, ЧЫ, ЖЫ, ШЫ:

*Помни Господа всегда ты
Юнный другъ не забывай
Словомъ, жызнью и делами
Его в жызни прославляй* (Тетрадь 1, песнь 3);

*Ее чытая ужасаюсь
И осужденья трепещу
Лишь на Пречыстый Крестъ взырая,
Душе отраду нахожу* (Тетрадь 1, песнь 40);

*Боже, зры мое смиренье,
Зры мои плачевны дни* (Тетрадь 1, песнь 42).

То же относится к [v'] в конце слов. В рукописи в этом случае последовательно пишется ВЪ (*кровъ, любовъ*). Таким образом, элементы фонетической орфографии отражают отверждение этимологически мягких [r], [z], [č], [v] и произнесение Щ как долгого [š], характерные для местного говора.

В текстах украинского происхождения на месте ѣ последовательно пишется Ё, даже в тех случаях, когда рифмующееся слово содержит И: *Прорци, Христе, кто Тя бие | Весь народ пакости дее!* (Тетрадь 1, песнь 34); *Царые, князи, патрыарховъ лики | Глашають купно песнь Ти с человеки!* (Тетрадь 1, песнь 47).

В других случаях украинские и польские фонетические варианты сохраняются: *Пощожъ ся бавлю в грехахъ и марносци* (Тетрадь 1, песнь 51). Эти фонетические варианты скорее следует рассматривать как лексические заимствования, а в отношении лексики составитель не проявлял никакой инициативы, оставаясь верен своему источнику. При этом следует иметь в виду, что жители Подляшья свободно говорят по-польски и что польский

язык оказывает серьезное воздействие на их собственный говор. Так, в оглавлениях к тетрадам над номерами страниц, на которых содержатся соответствующие песни, написано *строна* (ср. пол. *strona*).

Следует особо отметить значение церковнославянизмов в рукописи. Естественно, лексические и грамматические элементы церковнославянского языка, содержащиеся в использованных Яковом Богацевичем источниках, в основном сохраняются.

Темность паче света кохаю (Тетрадь 1, песнь 50) — в этом примере сравнительно с Почаевским богогласником *тьму* заменено на полонизм *темность*, украинизм *кохаю* сохранен, как и церковнославянское *паче*.

Ах, зле зблудить есмь исправлюся лично (Тетрадь 1, песнь 51) — форма перфекта.

Царемъ ся намъ называе (Тетрадь 1, песнь 10) — оторванное от глагола *ся*.

Примечательно, что в собрании есть песнопения XX в., подвергшиеся некоторой архаизации путем привнесения в русский текст элементов церковнославянского языка.

Когда Ты судити миръ прыйдешъ (Тетрадь 1, песнь 56).

Красавицы съ ели здоровье мое —

*А какъ **оне** прежде ласкались!* (Тетрадь 1, песнь 38).

Подчеркнутая ориентация текстов, входящих в песенник, графики и декора на церковнославянские книги должна, по-видимому, отражать восприятие рукописного богогласника как части церковной книжности.

Несомненно, собрание духовных песнопений, составленное Яковом Богацевичем, уникально, в особенности тем, что создатель посвятил ему всю сознательную жизнь. Вместе с тем оно свидетельствует о том, сколь важное значение имеет паралитургическая поэзия на любом из восточнославянских языков для православного населения восточной Польши. По-видимому,

можно считать традицию переписывания богогласников среди православного восточнославянского населения Подляшья продолжением той, которая зародилась и получила распространение в эпоху господства на Подляшье греко-католической церкви. Нынешние православные жители Подляшья охотно поют и переписывают песни богогласника, которые играют заметную роль в поддержании их этнической и конфессиональной идентичности. Одновременно рукописные богогласники XX в. могут рассматриваться как важный памятник кириллической письменности, с одной стороны, и свидетельство о языковой ситуации у восточнославянского населения восточной Польши — с другой.

«ОТЧИМ НАШ» И «ХЛЕБ НАСУШНЫЙ».

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК

В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ: ГЛОССОЛАЛИЯ ИЛИ ГЕРМЕНЕВТИКА?

А. Б. Мороз

Дискуссия о переводе богослужения с церковнославянского языка на русский ведется не только в клирической и академической среде [см., например, Кравецкий 2019]. Отношение к текстам *на славянском* среди большинства сельских жителей, так или иначе ощущающих свою причастность к православию, в основном колеблется в диапазоне от отказа понимания, иногда даже демонстративного, до стремления вникнуть и объяснить самим себе темный смысл важных сакральных текстов. Поскольку в этой среде молитвы по-прежнему часто распространяются путем переписывания, обе эти тенденции проявляются и на уровне копирования. Чтение типографского текста тоже выглядит как попытка интерпретации или отказ от нее. Между тем церковнославянский язык богослужения и домашней молитвы часто, хотя и не всегда, воспринимается как существенная составляющая идентичности — особенно в регионах православно-католического

пограничья⁵⁶. Вместе с тем тексты молитв в русском переводе могут пониматься как принадлежащие «чужой» традиции или как недостаточно «правильные».

Трансформация и специфика рецепции церковнославянского текста как сакрального и иноязычного широко проявляется в таких обстоятельствах, как переписывание или произнесение вслух молитв: «Отче наш, иже яси на небеси, да святится имя Твоё, да приде царствие Твоё, да будет воля Твоя, як на небеси, так и на зямле. Хлеб наш насущный **дай нам на ка́жен день** и остави до́лги наши, якоже мы оставляем должникам нашим. И не вяди нас во искушение, избави нас от лукавого — **от плохого человека, от лукавого** — яко же есь царствие, слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно и во веки вякоу. Аминь»⁵⁷ [ФА ВШЭ, Брянская обл., Злынковский р-н, д. Карпиловка, СЛД].

Тема сакрального языка и понимания/использования текстов на нем оказывается актуальной как на территории межконфессиональных и межэтнических контактов, так и в моноэтнической и моноконфессиональной зоне, поскольку затрагивает существенные моменты и в сфере идентичности и в области религиозной и магической практики.

В современном прицерковном круге распространены анекдотические истории, якобы имевшие место в реальности, связанные с неверным пониманием литургических текстов со слуха во время богослужения. Так, по одному из таких рассказов, во время пения Херувимской на канон массово стали передавать пачки печенья, мотивируя это поющимися в этот момент *...всякое ныне житейское отложим попечение* (понятое как *по печению*). Другой рассказ повествует о кающейся: *Я не только что крокодила, а еще и бегемота*, — где *я крокодила* возникает из *...яко кадило пред тобою* (Пс 140: 2). Приведенные анекдоты недалеко ушли от реальности, в которой нередко неверно понятое песнопение или молитва меняют смысл и даже обретают новую жизнь в иной культурной среде.

⁵⁶ См. главу «Паралитургическая рукописная традиция в современном фольклоре конфессионального пограничья».

⁵⁷ Везде, где не оговаривается, тексты записаны при их произнесении вслух.

Значительное число фольклорных текстов так или иначе ориентировано на корпус текстов, находящихся вне фольклорной традиции, но имеющих для нее первостепенное значение. Это библейские и литургические тексты на церковнославянском языке, воспринимаемые как сакральные и часто — как заведомо непонятные или темные. Все сказанное здесь не относится в полной мере к старообрядческой культуре, в которой обучение литургическому языку было и остается важнейшей частью воспитания в вере и которая хотя и порождает интерпретационные тексты, но совершенно иного свойства, чем те, о которых пойдет речь ниже.

Эта глава посвящена рецепции церковнославянского языка в текстах традиционной культуры, как собственно фольклорных, так и парафольклорных. Среди них и канонические в основе церковнославянские тексты — запомнившиеся фрагменты богослужения, молитвы, праздничные песнопения, которые в известном смысле тоже — с оговорками — могут быть рассматриваемы как парафольклорные в тех случаях, когда они выполняют ту же функцию и занимают ту же нишу, что и фольклорные в строгом смысле слова тексты: рождественские кондак, тропарь и ирмос исполнялись во время обхода христовославцев на Рождество, 90-й псалом широко известен как фольклорная молитва-оберег *Живые помощи*, «Отче наш» тоже читается как оберег и т. п.

Рассматриваться будут в основном современные записи устного исполнения, а также списки, сделанные рукой носителей. Это мотивировано тем, что так мы можем использовать собственные полевые материалы, в достоверности которых, в том числе в точности трансляции искаженных церковнославянизмов мы можем не сомневаться. Как справедливо замечает А. Н. Розов, проблема искажения литургического текста сложнее, чем кажется, ибо искажать его может не только носитель, но и фольклорист-собиратель, особенно советского и постсоветского периода, поскольку сами «собиратели, не знакомые с каноническими текстами церковных песнопений, могли при расшифровке своих записей неправильно передать значение того или иного слова» [Розов 2011: 294]. Автор верно замечает, что анализируемые им тексты рождественского христовославленья, то есть рождественский тропарь, ирмос и кондак, воспроизводимые современными информантами, скорее всего представляют собой попытку вспомнить, как они пели их

в юности, то есть в 1930–1940-х гг., когда уже не могли их разучить в школе или церкви, но когда они еще помнились в семьях. Вспоминая эти тексты через 50–70 лет, информанты, естественно, искажают их еще более. Таким образом, современные воспоминания о христославенье не передают точно тексты песнопений в том виде, в котором они исполнялись в 30–40-е гг. XX в. [Розов 2011: 200–204]. Ситуация, отмеченная автором, между тем, не уникальна. Искажения того же типа, что и в рождественских песнопениях, мы можем наблюдать в текстах актуальных и по сей день: молитвах, читаемых более или менее регулярно, заговорах, включающих молитвенные фрагменты, а также в апокрифических текстах, передаваемых письменно. Таким образом, временная дистанция, отделяющая время исполнения от времени описания этого исполнения в интервью с фольклористом, не столь существенна для искажения источника, сколь сама ситуация понимания/непонимания, которая не снимается и не сильно усугубляется временем.

Понятие о литургическом языке и языке Священного Писания существует у носителей традиции в связи с комплексом представлений о Библии и богослужении как об особой сфере соприкосновения с сакральным и об источнике информации обо всех жизненно важных событиях прошлого и будущего. Однако эта информация сокрыта, что отчасти объясняется непонятностью языка. Этот язык именуется славянским, старославянским, латинским и др., но обычно основным препятствием на пути к прочтению называется непонятность букв. Впрочем, даже в тех случаях, когда шрифт прочтен, текст не становится ясным.

А там всё написано не по-нашему, мне ведь не прочитывать по-славянски, я ведь славянского языка не знаю. [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Река, ССА].

[Библия на каком языке написана?]

[ХВА:] А наверно на ст... Там же, ну... она ж какая... какой-то язык уже там. [Не русский?] Нет, он, как он, старо... старославянский, ти как оно правильно?

[ХРП:] Наверно.

[ХВА:] Вот старославянский, вроде, говорят. Оно даже вот эти книжки, вот как у бабы Любы этой, даже вот, она читает там, даже

вот и прочесть невозможно. Они-то уже все буквы знают, а вот такому, как... это надо ещё уметь и читать, не каждый сможет это читать [ФА ВШЭ, Брянская обл., Злынковский р-н, с. Большие Щербиничи, ХРП, ХВА].

Проходная, если вот я старая, дак у меня из церкви есть проходная, сюда накладывают на лоб, в руку, вот, это называется проходная. Крестик надевают, вот. [Проходная, это молитва?] Да, там вот такой листик, вот такой листик, и вот у листика вот така приставочка, эту приставку обрезаешь, положишь на лоб, там написано по-латынски [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Ухта, СТИ].

[На каком языке написана Библия?] Там половина латыни, половина русских слов. Больше — латынь [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Кречетово, КЮВ].

Сакральный язык, разумеется, несет особую, сакральную информацию, и тот, кто может ее понять и затем донести до людей, наделяется особым статусом, пользуется пиететом и, в известном смысле, сам мифологизируется.

А книга божественна там... в общем надо уметь читать, не умеешь, так не прочтёшь и не... и прочтёшь, так не поймёшь шо к чему. [Только особенные люди могут читать?] Да, она вот, ей... умерла она в восемьдесят четыре ей было, она читала [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, КТВ].

Так в конце света... перед концом света, говорят, будет... Юг перевернется на север, а север на юг, будет тёплая погода всё-гды. Всё такое и написано, поц'итать бы интересно, но не дали ц'итать, ей не давали, она по-латынски умела ц'итать хорошо. [По-латынски было написано?] Да. [А как называется книга?] А вот не знаю. Забыла, как называется, божественная-то книжка [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Лукино, КМА].

Поскольку такой информацией не может обладать простой человек, образ человека *божественного*, или *богомольного*, а также *старичка*, который *читал Библию*, представляет собой

в традиционной культуре особый социально-мифологический тип. Впрочем, такой образ в некотором смысле соответствует реальному положению на конец XIX в., насколько о нем можно судить по скудным свидетельствам: практика чтения и пересказа книг среди крестьян была вполне распространена, при этом интерес к Библии и другим книгам христианского содержания проявляли в основном люди пожилые [Мельникова 2011: 136].

Содержание Библии мифологизируется и достраивается, а чтение ее воспринимается как сверхъестественная способность, сопоставимая со знахарскими способностями:

А у нас тётка была, дедку сестра, у нас всё ходила божественно такое делала. Чё-то отпевала она всё-от. Сама отпевала, ходили ей водили. Она божественна — дак, грамотна дак она дак нам божественное и не прочитает, а она всё прочитала про божественное [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Кречетово, ЗОВ].

Профан же — напротив — не может прочесть/понять ни слова, или, как отмечается в ряде источников, человек, прочитавший Библию до конца, сойдет с ума [Белова 1995: 9].

Однако Библия — не основной текст, в котором происходило и тем более происходит соприкосновение крестьянина с церковнославянским языком. Значительно более регулярно это соприкосновение имеет место с гимнографией: богослужением, праздничными и ежедневными молитвами, которые в той или иной мере присутствуют в жизни любого человека. Кроме того, церковнославянизмы находят применение в разного рода фольклорных и индивидуальных текстах, обладающих особым (магическим или сакральным) статусом: заговорах, молитвах, благопожеланиях и т.п.

Обучение языку — не Библии только, но сакральному (литургическому) языку вообще — тоже осознается как постижение священной тайны. Это ощущение, видимо, усиливается в советское время, когда единственным способом распространения христианского учения осталась устная передача преимущественно внутри семьи, заучивание текстов молитв со слуха:

Вот мы были две девчонки, щас как вечером залазить (тогда ж лампы были, залазиють на печь), а он, отец, и говорить: «Дявчаты, ой дявчаты, ну-ка лезьте суды, садитесь». Вот мы посадимси.

«Говорите: Отчи наши». Мы говорим: «Отчи наши». — «Иже иси». — «Иже иси». — «На небеси». — «На небеси». Да. Ну всё прочитаем, он говорить, и мы заследом. «Ну кто у вас?» Ну я иногда прочту, а сестра мыкаеть, мыкаеть и так не поняла ничаво. А я вот всё от него, от этого вот. Да там они и молитвы не такие-то, ну. Вот это вот трудная «Живые помощи» [Русская деревня 2009: 25].

«Трудность» освоения текста на близком, но не родном языке со слуха приводит к серьезным искажениям, которые, однако, не воспринимаются как нарушение нормы. Равно не воспринимаются таким образом непонятные лексемы в списках текстов, содержащих церковнославянизмы. Более того — по всей видимости, наличие непонятных слов или фраз считается маркером сакрального текста: понятный язык — это язык повседневной коммуникации человека с человеком; для коммуникации же с Богом используется особый язык, значение которого полностью открывается не каждому, а только особенным людям. Поэтому элементы глоссолалии в сакральном тексте допустимы и даже нормальны — также как и в тексте магическом. Глоссолалические компоненты встречаются в речи демонологических персонажей, а также в текстах, направленных на коммуникацию с ними [Левкиевская 1999a]. Автор статьи ошибается, делая вывод, что в традиционной культуре заумь «воспринимается обычно со знаком “минус”» [Левкиевская 1999a: 403] — за исключением «различных сектантских объединений хлыстов, пятидесятников, скакунов и под. В этих сектах десемантизация речи означает освобождение человека от своей несовершенной и греховной земной природы, своеобразное духовное очищение, необходимое для приближения к Богу. В этих замкнутых религиозных сообществах заумная речь воспринимается со знаком “плюс”, а овладение ею предполагает переход на более высокую ступень духовного совершенствования человека» [Там же]. В восточнославянских заговорах [Познанский 1995: 71–72], молитвах, легендах, пересказах апокрифов, а также в воспроизведении церковного происхождения текстов гимнографического содержания, распространенных в фольклорной среде, заумь занимает вполне достойное место маркера принадлежности текста сфере сакрального.

Рассмотрим несколько примеров трансформации церковнославянизмов.

Тропарь 4-го гласа

Рождество Твое, Христе Боже наш,
возсия мирови свет разума,
в нем бо звездам служащий звездою учахуся
Тебе кланяться, Солнцу правды,
и Тебе ведети с высоты Востока.
Господи, слава Тебе!

Родитво твоё, Христи, божи нас
Небо зимлёю хуча-хуча,
Тибe кланимся, Сонце правдъ,
Тибe выйдем с высоты Востока.
Слава Тебе, Господи.

[АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, КЛВ]

Ирмос первой песни первого канона Рождеству Христову

Христос раждается, славите.
Христос с небес, срящите.
Христос на земли, возноситеся.
Пойте Господеви вся земля
и веселием воспойте, людие,
яко прославися.

Христос рождается — славится,
Христос с небес — здравствуйте,
Христос на земле — возноситеся,
пойте Господу, вся земля,
и весельё прославимся.

С праздником, с именинником, с рублём, с полтинником.

[АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, ТМВ]

Как видно из приведенных примеров, искажение не всегда идет путем десемантизации. Напротив, в ряде случаев можно увидеть семантизацию церковнославянского текста, наполнение его новым смыслом, попытки привнести смысл в кажущийся не вполне прозрачным текст. При внимательном рассмотрении текстов, содержащих искаженные церковнославянизмы, можно увидеть несколько способов освоения литургического языка фольклорной традицией.

1. Отказ от попытки увидеть смысл, связанный с переходом текста в разряд зауми. Так, в рождественских песнопениях, исполняемых во время обхода христославцами, фрагменты текста остаются совершенно темными для слушателей (и, вероятно, исполнителей):

Христос с небес, срящите (ирмос) — *Христос, небезжатите* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, ЕС]; *Христос небездращите* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, МЕА]; *Христос небедраштите* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, КЛВ]; **В нем бо звездам служащий, звездою учаюся** (тропарь) — *Небо землёю хуча-хуча* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, КЛВ].

То же можем видеть в списках крайне популярного апокрифического «Сна Богородицы», имеющего широкое хождение в устном и письменном виде в качестве сильного апотропея:

В городе в Ихлиме на горе Видрипе под месяцем Мартом спала почевала святая Дева Мария... [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Озерко, КЮ].

2. Попытки интерпретации, поиска смысла в непонятном тексте. Эти попытки обычно основаны на паронимической аттракции. В непонятный текст вкладывается новый смысл, более актуальный или созвучный предполагаемому содержанию/контексту исполнения текста: **Христос с небес, срящите** — *Христос с небес — здраствуйте* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Архангело, ТМВ]. На основании такого сближения/интерпретации рождается новый смысл, который может быть положен в основу использования текста. Так получает особо широкое применение в традиционной культуре 90-й псалом («Живый в помощи вышняго...»), превращающийся в универсальную молитву *Живые помощи, помогающую* во всяком деле. Смыслы, которые актуализируются в связи с церковнославянским текстом, могут быть как универсальными, так и злободневными. Например, в ситуации засушливого лета 2010 г. информант, в тетради с заговорами и молитвами которой был переписан и текст «Отче наш», прокомментировала фразу *Хлеб наш насущный даждь нам есть*

в том смысле, что сейчас **засуха** и ожидается неурожай [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, пос. Хозьмино, АНО]. В этой связи один и тот же церковнославянский фрагмент содержит возможности для порождения большого количества смыслов (*хлеб, нас несущий; хлеб наш насущий дай нам есть* и др.).

Особо важны для формирования нового смысла церковнославянского текста ситуация, в которой он используется, и цель его использования. Так, *возсия мирови (свет разума)* из рождественского тропаря, исполнявшегося христославцами в течение всех святок, превращается в имя Василия Великого (память 1/14 января), с которым по понятной причине связан ряд собственно фольклорных текстов святочного цикла. Ср.:

Меланка ходила,
Василька просила:
— Василька, мий татку,
Пусти мене в хатку [...]
и далее:
Рождество Твоё, Христе Боже наш,
Василий мировой свет разума [Ворошилин 2009: 32].

И наоборот, созвучный некоему актуальному русскому слову церковнославянский фрагмент, интерпретированный в контексте этого сходства, может задавать новый смысл и определять контекст использования церковнославянского источника. При этом на искажение и дальнейшую интерпретацию оказывает влияние сложный церковнославянский синтаксис, который не позволяет воспринять всю фразу. Поэтому она предварительно членится на интонационные фрагменты, в которые вкладывается отдельный смысл. Часть оригинального текста (наименее понятная, труднопроизносимая или «лишняя») при этом опускается. Так, упомянутый уже 90-й псалом может использоваться в качестве молитвы от сибирской язвы благодаря упоминанию в искаженном тексте его слова *язва*.

Живый в помощи Вышняго, **в крове Бога**
небеснаго водворится. Речет Господеви:
Заступник мой еси и прибежище мое, **Бог**
мой, и уповаю на него. Яко Той избавит
тя **от сети ловчи, и от словеси мятежна**
Плещма своима осенит тя, и под криле Его.

*Живые помощи
вышне укрой у Бога
небесного, вот воро-
шить рече б, Господи,
заступник еси, при-
бежище, Бог мой,*

надеешься: оружием обыдет тя истина Его. Не убоишися от страха ночного, от стрелы летящая во дни, от вещи **во тьме преходящая**, от сряща и беса полуденного. Падет от страны твоя тысяща, и тьма одесную тебе, к тебе же не приблизится: Обаче очима твоима смотриши, и воздаяние грешников узриши. Яко ты Господи упование мое: вышняго положил еси прибежище твое. Не приидет к тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему. Яко ангелом своим заповесть о тебе, сохранити тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою. На аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия. Яко на мя упова, и избавлю и: покрюю и: яко позна имя мое. Воззовет ко мне, и услышу его: с ними есмь **в скорби, изму его**, и прославлю его: **Долготою дней** исполню его, и явлю ему спасение мое.

*отца ловчей мити же пляшмя свои мясна, во тьме приходящий ко мне, спаси меня от льва, от змея, от лихого лиходея, и тьму ему, **явзу** ему, **долготы дни**. — Вот, сибирскую язву лечить [Русская деревня: 26].*

3. Собственно русскому тексту придаются церковнославянские фонетические черты. Общее стилистическое сходство основано на имитации фонетики, морфологии, синтаксиса. Так, приговоры, сопровождающие святочный обряд *посевания*: *На севающую, славущую, владущую! Доброе здоровье!* [Страхов 2003: 112], имитируют фонетику и морфологию церковнославянского причастия, а также стилистику, создаваемую нагнетанием однородных членов.

Все три способа адаптации/рецепции церковнославянского языка могут применяться к одним и тем же текстам, причем и одновременно тоже. Искаженный текст при воспроизведении искажается дальше, так что может быть утрачено даже приблизительное сходство с оригиналом. Приведем в качестве примера подборку зачинов апокрифического «Сна Богородицы» из собрания [АЛФ], соответствующих словам *во граде Вифлееме (Иудейстем) / Назарете*. Все фразы взяты из современных списков «Сна» и отражают путь искажения малопонятного названия города — от измененного членения на слова к попытке подстановки более понятного и адекватного слова: *во городе во Флиеме* (членение на слова), *в Ифлиме граде, в городе в Ихлиме* (фонетическое изменение названия), *во грудде Назарети вифими Иидестем*

(глоссолалическое образование), в *городе граде* (подстановка понятного слова: церковнославянское *град* становится названием, а на его место ставится русский аналог).

Итак, мы можем наблюдать несколько параллельно существующих тенденций трансформации церковнославянизмов в фольклорных и парафольклорных текстах. Они одновременно подвергаются попытке интерпретации путем подбора наиболее близких фонетически, грамматически и семантически лексем и фраз, несущих значимый для носителя смысл, уместный, как ему кажется, в данном контексте, и — наоборот — в попытках воспроизвести услышанное без какой-либо интерпретации, в стремлении быть ближе к оригиналу отдельные фрагменты текста подвергаются искажению до полной утраты возможности их дешифровки. Последнее не смущает носителей, вероятно, потому, что элементы глоссолалии характерны для текстов, относящихся к сфере сакрального и магического и, таким образом, заумь выглядит здесь вполне уместно. В первом случае мы имеем попытку интерпретации, своего рода фольклорной герменевтики [о понятии *народная герменевтика* см. Никитина 1993: 45–60]. Тексты же, не содержащие церковнославянизмов, однако бытующие в тех же ситуациях, могут подвергаться «стилизации» языка под церковнославянский посредством использования его морфологических и фонетических элементов.

«СВЯТОЙ» ЯЗЫК И РАЗГОВОРНАЯ СТИХИЯ: РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА В СЛАВЯНСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ФОЛЬКЛОРИЗОВАННЫХ ТЕКСТАХ

О. В. Белова

Взаимовлияние письменной и устной традиций в сфере народной культуры выражается в том числе и во взаимодействии языка книжности и языка (диалекта) устного общения. В этом плане две не родственные культурные традиции — восточнославянскую

и еврейскую восточноевропейскую — объединяет то, что «сакральный» язык (язык богослужения и Священного Писания) и язык повседневного общения в этих традициях разные (церковнославянский / славянские языки и диалекты для православных восточных славян; польский (реже латынь) / славянские языки и диалекты для восточных славян-католиков; латынь / славянские языки и диалекты для западных славян-католиков; библейский иврит / разговорный идиш для евреев Восточной Европы). Именно поэтому представляется интересным рассмотреть, как в этих традициях работают механизмы сочетаемости языка Священного Писания и языка разговорного при структурировании текстового пространства фольклорных нарративов, а также как происходит адаптация «чужих» письменных и устных текстов (в первую очередь сакральных) славянской культурой.

Письменные и устные тексты «чужих»

В сфере народного христианства культовые предметы иноконфессиональных соседей (в том числе богослужебные книги) и литургические тексты (как «свои», так и «чужие») включаются в сферу апотропейной магии, гадательных практик, народной медицины и т. п. Особым статусом наделяется и фигура священнослужителя, представляющего иную конфессию и связанного с областью «чужого» сакрального слова.

Священные книги. Отношение к религиозным книгам «чужих» является частью народного восприятия книги вообще, которое определяется связью книги с письменной традицией и книжной (т. е. «чужой» по отношению к устной народной) культурой. Для носителей фольклорно-мифологического сознания книга и особенно книга сакральная — это предмет, скрывающий в себе одновременно и божественную мудрость, и опасное знание, связанное с потусторонним миром [Белова 1999б: 514–515].

Самая известная носителям славянской традиции еврейская книга — это Талмуд: «У них был свой Талмуд — это какая-то их святая книга, как у нас Писание» (ю.-вост. Польша [Саґа 1992: 36]). Встречаются также мнения, что Талмуд — это «еврейский божок» [Саґа 1992: 34]. Чаще всего Талмуд воспринимается как свод всевозможных пророчеств о грядущих бедствиях или как

некая «тайная книга евреев» о том, как они распинали Христа [Саґа 1992: 89, 91–92].

В то же время славянские лексические производные от слова *Талмуд* передают идею бессмысленных разговоров и болтовни, а также обмана: бел. витеб. *талмудка* ‘болтуня’ (*До лапатаць, талмутка!*), бел. витеб. *талмудзіць* ‘молоть вздор’ (*Не талмудзь ты — прыкра слухаць*) [Касьпяровіч 1927 (2011): 307]; бел. могилёв. *талмудзіць* ‘обманывать, обдурить’ (*Нашто ты талмудзіш мяне, старую?*) [Бялькевіч 1970: 440].

Именно из Талмуда, согласно свидетельствам из юго-восточной Польши, евреи почерпнули сведения о своей гибели во время Второй мировой войны: «У евреев в Талмуде было предсказание об их гибели: когда погибнут куропатки, будет истребление евреев, а если начнут погибать зайцы, придет гибель полякам» (окр. Пшемышля [Саґа 1992: 92]). Это пророчество содержалось якобы и в других еврейских книгах: «У них были их книги, и там было написано, что когда погибнут куропатки, то и им конец придет. В 1942 году была такая суровая зима, что погибли все куропатки, и евреи сами мне говорили, что им приходит конец» (окр. Хелма [Саґа 1992: 92]). Отголоском этого сюжета можно считать записанное в волинском Полесье предсказание: «Колысь жид казав: ек нэ будэ карапатвов, то й жыдыв нэ будэ» ([ПА], Речица Ратновского р-на Волинской обл., зап. А. В. Гура, 1979 г.).

Еврейские книги, которые читают еврейские мудрецы, содержат также страшные предсказания, связанные с чудесным явлением сакральных персонажей. Отличительной чертой таких нарративов является то, что сакральный символ одной культурной традиции становится смертным знаком для другой. Именно об этом рассказывает польская легенда из окрестностей Хелма. Дело было во время оккупации. Еврей-пастух поздно возвращался домой и около моста увидел, что со стороны кладбища вышла фигура вся в золоте, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это «какая-то немка, так богато одетая, вышла на прогулку». Он поздоровался — «Dzień dobry» — и прошел мимо. Поднявшийся вихрь чуть не свалил его с ног. Испуганный еврей прибежал домой и рассказал об увиденном. И один старый мудрый еврей, который много знал и много книг прочитал, сказал: «Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани — Божья Матерь — покажется, то евреям

будет истребление». И вскоре после этого немцы стали угонять евреев [см. Белова 2005: 136; ср. Сага 1992: 91–92].

Одновременно религиозные книги, принадлежащие «чужим», могут выступать в роли оберега. В закарпатском с. Мокрое Перечинского района Закарпатской области выяснились любопытные подробности относительно предметов, которые кладут в гроб покойнику. Так, набожному человеку, при жизни любившему читать, клали в гроб «святые книжки»: «Кóтра ся молила, любила кныжки, то кныжкú сятú клали» ([КА], записала С.П. Бушкевич, 1991 г.). В то же время газеты и письма клали (вместе с освященным маком) в гроб потенциально опасному покойнику: «[Покойнику в гроб сыплут мак.] Газеты му наложат, письма ўсяки там у трунú, же бы то-то там маў коло сэбе, бы читаў» ([КА], записала Е.Э. Будовская, 1991 г.). И, наконец, в гроб колдуну вместе с пшеном и маком клали листок из «еврейской книжки», чтобы на «том свете» у него была работа: «Босуркану з йиўрэ́йскуй кныжки листок клали, сыпали пшону кашу лэм мак, обы мал там роботу» ([КА], записала С.П. Бушкевич, 1991 г.). Аналогичная практика бытовала и в с. Турья Поляна Перечинского района Закарпатской области: в гроб колдуну «сыпали мак, чтобы собирал (работал). Клали письмо на еврейском или немецком языке, чтобы долго разбирал написанное» ([КА], записала Е.В. Лесина, 1989 г.).

В то же время нам приходилось сталкиваться и с примерами трепетного хранения еврейских книг украинцами — жителями бывших местечек. Для таких людей еврейская книга или даже листок из нее — не таящий в себе скрытую опасность элемент «чужой» культуры, а память о соседях, с которыми были прожиты бок о бок долгие годы. Бережно хранила том Виленского Талмуда Ю.С. Резник (1929 г.р.) из с. Мурафа Шаргородского района Винницкой области. Показать нам «еврейскую книжку» она решила после того, как речь зашла о знании еврейского языка местными украинцами. «То я з дытынства мэжи йими! [Бабка и мать Ю.С., как впоследствии и она сама, работали у евреев. — О.Б.] Всё понимаю! [Достает наволочку, разворачивает и показывает том Талмуда виленского издания конца XIX в.] <...> можу вам подаруват!» [При расставании Ю.С. отдала участникам экспедиции книгу, которую мы передали в Музей еврейского быта в г. Шаргороде. — О.Б.] (записали О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин, 2001 г.).

Сакральные тексты. В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста.

В определенном обрядовом контексте «чужая» вера и обрядность и оформляющие их тексты могли восприниматься как нечто более престижное по сравнению со «своим». По свидетельству из Гродненской губернии (Волковысский повет), для прощания с умершим более зажиточные крестьяне приглашали чтеца, знающего «польскую» грамоту. Он вместо Псалтыри читал над покойником «польские молитвы» [Шейн 1890: 544]⁵⁸.

Особое отношение проявляется к молитвам на «чужом» языке. «Непонятные» еврейские молитвенные тексты получали статус апотропейного средства. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв (для прочтения приглашали еврея-знахаря) при тушении пожара, обезвреживании «заломов», снятии порчи со скота и т. п. [см. Белова 2005: 129, 244–246].

Обратим внимание и на такой магический прием, как искусственное превращение молитвенного текста в текст «заумный», в результате чего «своя» молитва становится как бы «чужой». В с. Спиридонова Буда Злынковского района Брянской области считалось, что пожар можно потушить посредством чтения молитвы «Отче наш» «наоборот»:

...Против пожара эта икона, называется Неопалимая Купина.
[Каждый, у кого была эта икона, мог обходить дом при пожаре?]
Да, да, да, да, да, да. <...> у кого ни пожар, можешь идти за иконой, только молитву нужно да, «Отче наш» надо читать, только наоборот. [Как наоборот?] Ну вот, мы ж начинаем «Отче наш, ежи еси на небесах...», а это наоборот надо. [По строчке?] Да, да, да, да. [С самой последней строчки?] Это трудное дело, это не каждый... это не каждый сумеет это делать. Ну у нас тут была такая, ей уже не ма́, и она знала, и затухае тады... огонь. [Нужно даже слова

⁵⁸ Возможно, речь идет о религиозных песнях на польском языке, исполняемых в период до погребения (бдение при покойнике, прощание). Традиция бытования таких текстов, записанных в специальные тетрадки, у православных была зафиксирована нами во время экспедиции в Подляское воеводство (Гайновский и Бельский поветы) в 2017 и 2019 г. См. подробнее главу о паралитургических текстах.

наоборот произносить?] Да, да, да, наоборот. [Каждое слово наоборот?] Да, да, да, наоборот. Это трудно, это ня каждому она даётся ([ФА ВШЭ, № 288], ХАИ, 1930 г.р.; 2017 г.).

Совмещение вербального и акционального кодов превращает слова молитвы в средство оберега от воров (слова словно стеной встают на пути грабителей), как об этом повествует меморат, записанный в д. Колотовщина Велижского района Смоленской области:

Есть молитва, которая называется «Живые в помощи вышнего в крови»⁵⁹. Считалось, что она своеобразный оберег от воров, несчастного случая, пожара. Мой дед заставлял заучивать эту молитву наизусть и каждый вечер приказывал бегать вокруг дома и огорода, повторяя слова молитвы. Однажды мы проделали то же, что и каждый вечер. Повечеряли, легли спать. Ночью нас разбудил какой-то шум во дворе. Оказалось, вору забрались в конюшню и вывели двух лучших коней. Вывели-то вывели, а со двора выбраться не могут. Пробуют открыть дверь, а им кажется, что это не дверь, а стена, и лошади беспокоятся. Вышел мой дед к ним, отругал их как следует, а те давай просить прощения. Дед сказал: «Идите с Богом, но чтоб больше не появлялись у меня во дворе». Как только упомянул дед имя Господа, вору беспрепятственно вышли, даже выбежали за ворота. С тех пор никто не смел у нас ничего украсть ([АЛМ СмолГУ, Велиж 1/б, тетр. 6, л. 8об.–9], А.К. Игнатьева, 67 лет, запись 1992 г.)⁶⁰.

В г. Черновцы и сегодня объектом культового почитания является могила цадика Исраэля Фридмана из Ружина на кладбище в Садгоре. Жители Черновцов и окрестных сел просят местного раввина отнести на могилу записки с просьбами о помощи,

⁵⁹ Ср.: «Живый в помощи Вышняго, в крове Бога небесного водворится». О трансформациях текста 90-го псалма см. в главе «Отчим наш» и «хлеб засушенный». В отсутствие звуковой записи трудно судить, является ли записанное «в крови» передачей слова *кровь* и, таким образом, искажением изначального текста, или же это трактовка собирателя, не знакомого с текстом псалма и не узнавшего в речи рассказчика слова *кров* по причине заударной редукции гласного [э].

⁶⁰ Орфография и пунктуация приведены нами к современным нормам.

исцелении и т. п. Как рассказывали нам в середине 2000-х гг. женщины из очереди, ежедневно выстраивающейся на прием к раввину, проблема излагается устно, раввин все записывает «по-ихнему», затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще чем раз в две недели.

Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском селе Стодоличчи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое надо держать при себе: «Около Днепра появилась икона на вершине березы. Никому письмо не давалось, только одному молодому еврейчику. Он всё переписал. Кто письму верил, тому отпускались все грехи. Женщина рожать будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» ([ПА], записала Р.А. Агеева, 1974 г.).

По материалам из Подляшья, у местного христианского населения (украинцев и поляков) пользовались популярностью «еврейские» амулеты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма ([Сага 1992: 110–111], ср. сохранение мезузы на косяке двери при покупке украинцами еврейских домов в Подолии); в случае болезни помогали также кусочки бумаги с еврейскими надписями [Stomma 1986: 33].

В 2009–2010 гг. в Прикарпатье (Ивано-Франковская обл.) в живом бытовании была зафиксирована практика использования еврейского *приказання* (этим словом обозначается любой текст, написанный еврейскими буквами; такие тексты составляли содержимое культовых предметов: мезузы, тфилина; иногда под «приказаннем» подразумевается свиток Торы). Украинцы использовали и используют такие тексты или их фрагменты как обереги (при закладке дома, в быту) и как средство лечения лихорадки, эпилепсии, умственных расстройств (через воскурение перед больным). Наши собеседники подчеркивали, что раньше «приказанье» нужно было обязательно украсть; теперь же украинцы просят своих знакомых евреев привозить им мезузы с текстами из Израиля [Галкина 2011].

Живучесть традиции станет еще более очевидной при обращении к более ранним источникам. А. Филипов, автор рукописи

«Художественное творчество белорусских евреев» (1891), отмечал, что в Могилёвской и Минской губерниях «у городского и местечкового христианского населения в большом почёте гадальщики евреи (евреек никогда не бывает), путешествующие из города в город с замасленной книгой, написанной на халдейском языке. Им верят почти безусловно, к ним прибегают в случае какого-либо несчастья, болезни и т. п. Они имеют всегда с собой некоторое количество амулетов, шнурков с перевязями, таинственных [?] кореньев и аптекарских средств» [АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27–27об.].

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ — ВЫБОР И ПРИОРИТЕТЫ

Теперь обратимся к ситуации, когда сакральный текст становится общим для разных конфессиональных традиций. Сама возможность применения «чужих» молитвенных текстов для своих нужд представляется интересной в связи с проблемой описания живой конфессиональной традиции и проблемой традиционного функционирования традиционных текстов (см. подробнее исследование С. Е. Никитиной [Никитина 2013: 14–23]); любопытны также мотивировки и комментарии, сопровождающие эту ситуацию.

Этнографические источники рубежа XIX–XX вв. представляют своеобразную картину бытования молитвенных текстов в регионах со смешанным в конфессиональном плане населением. Так, из Гродненской губернии сообщали:

Крестьяне нашего уезда хотя и были присоединены к православной церкви в 1839 году, но вплоть до 1855 г. все почти церковные обряды совершались на униатский лад. Ходили они, правда, в церковь, но молитвы и песни церковные там читали и пели все по-польски, и в то же время не в состоянии были даже пропеть по-русски «Господи помилуй!». Если причетник или священник, бывало, предложит им это сделать, то они обыкновенно отвечали: «Мы не москалё, кап спеваци «Господзи помилуй!» и т. п. Из пятидесяти тысяч душ прихожан Лашинского прихода едва ли человек пять знали молитвы по-русски, хотя бы «Отче наш», а всегда молились по-польски, и то коверкая слова на свой лад [Шейн 1902: 86–87].

Таким образом, для некоторых локальных традиций особое значение приобретает привычка, приверженность ценностям определенной конфессиональной культуры. Современные материалы показывают, что и в индивидуальном плане такая приверженность многое значит — даже когда речь идет о сакральных текстах, принадлежащих иной конфессии, чем та, которую исповедует рассказчик.

Для многих наших информантов старшего возраста уроки религии стали первым шагом к самоидентификации, с одной стороны, и с разграничением сфер «своего» и «чужого», с другой. Впоследствии в силу различных обстоятельств для людей, прошедших обучение в школах, где учились представители различных конфессий, молитва «Отче наш» стала «универсальным» текстом на все случаи жизни (кто-то из информантов-евреев вспоминает, что молитва эта «поется красиво», кто-то до сих пор помнит текст на латинском языке — примеры см. [Белова 2013г]). Аналогом поликонфессиональной школьной ситуации могла стать ситуация в семье, когда, например, еврейскую девочку научила молитве «Отче наш» гувернантка-француженка; до сих пор эту молитву на французском языке уже очень пожилая женщина считает необходимым произносить ежедневно (Б.И. Мейлих, 1925 г.р., Бендеры; записала в Мельбурне (Австралия) О. Белова, 2014 г.).

Напротив, многие славянские информанты старшего возраста, рассказывая о евреях и еврейской жизни, без труда вспоминали отдельные слова и выражения ни идише, который звучал на улицах местечек. А память одного из старейших жителей с. Солотвин Богородчанского района Ивано-Франковской области сохранила даже еврейскую молитву, которую он слышал в детстве. По мнению наших собеседников, эта молитва сравнима с христианской молитвой «Отче наш»:

[БВМ:] ...*лехай Адонай авой це лехем мит хурец* <...> Таке уже забум ше: *брехай Адоной мит ха ле мелех авой це лехем мит хурец эсене эсриме пурец*⁶¹. [ЯАВ:] По-еврейски! А по-нашему шо? [ВМБ:] Бы йив так, як великий пан. <...> *Эсн эфил а пуриц*. То в нас

⁶¹ Ср. благословение на хлеб в еврейской традиции: «Барух ата, ашем эло-кейну, мелех а-олам, а-моци лехем мин а-арец!» («Благословен ты, Г-сподь, наш Б-г, царь Вселенной, выращивающий хлеб из земли!»).

хлеб наш насущный, а по еврейскому *эсн эфил а нуриц* — абы йил как богаты пан. [ДИ:] То наш «Отче наш», так (БВМ, 1915 г.р., ЯАВ, 1952 г.р., ДИ; записали А. Полян, Я. Жестяникова, 2009 г.).

А против использования христианских текстов представителями иных конфессий иногда даже трудно возразить, потому что «между прочим, все молитвы православные даже в церкви исходят с наших молитв, но они немножко переделанные» (КАЯ, 1918 г.р., записали А. Полян, С. Амосова, Э. Иоффе в г. Новоселица Черновицкой обл., 2009 г.).

Этнографические материалы прошлых лет дают нам колоритные примеры на тему того, как и чем может быть доказана сила христианской веры по сравнению с другими.

В Кобринском уезде рассказывали, что возле д. Гумницы есть придорожный крест и камень; здесь

...злая мать похоронила здесь незаконнорожденную и некрещеную двойню <...> место заселилось нечистою силою, которая стала вредить исключительно жидам и татарам, а из-за них доставалось и христианам, если только они проходили или проезжали ночью вместе с «нехристью» <...> однажды мужик вез жида и когда поровнялись с крестом, лошадь встала на дыбы, а к жиду присоседилось какое-то чудовище и стало душить его. Отчаянным голосом жид закричал: «Мотай, Хведосько, рукой (т.е. крестись); мотай, змилуйся, мотай». Мужик стал креститься, читать молитвы — и чудовище исчезло, не сделав ему вреда, но когда он оглянулся назад, то увидел жида мертвого в своей «брике» [Шейн 1893: 445–446].

В другом рассказе с Гродненщины «черт — татарский домовый», который всегда прилетает на татарские похороны, нападает на еврея и бабу возле татарского кладбища, чтобы задушить их. Когда он хватает еврея, тот просит бабу: «*Awari swaje rasiery!*» [Говори свои молитвы. — О.Б.]. Однако это не помогает, еврей погибает сразу, а баба умирает через неделю (Шидловицы [Federowski 1897: 237]).

В продолжение темы, связанной с приоритетами в выборе сакральных текстов, рассмотрим примеры молитв, обращающихся в еврейской среде одного малого города в Белоруссии

в ситуации, когда еврейская община как институция отсутствует, а еврейскую паству «окормляют» христиане-протестанты (например, евангельские христиане-баптисты) или представители иудео-христианских религиозных движений [подробнее об этой ситуации см. Белова 2005: 131–133]. Наша собеседница, еврейка 1929 г. р., потерявшая зрение и уже несколько лет не выходящая из дома, рассказывает, что привычно молится «за детей, за всех людей» каждый день утром и вечером и обязательно в субботу. Три молитвы она выучила на память — «как будто моя душа чувствовала, что я не смогу читать».

Хотите, я вам одну молитву почитаю?

Благодарю тебя, Владыка живой и вечный, за то, что ты по милости своей возвратил мне душу мою. Велико твоё доверие ко мне, а слово мудрости, трепет перед Господом. Прошу тебя, Господь наш, исцели наши (и начинаю тут молиться), исцели глаза мои, исцели наше давление, исцели ноги, исцели мой сахар (у меня диабет), прошу за дятей, за всех. Ну а потом уже последнее молюся: *Шма Израэль, Адоной элохейну, Адоной эхад. Барух шед квод леолам, голец, амэн*⁶². Это молитва такая последняя. А ещё вот есть такая молитва, это вечером надо молиться. [Волнуется.] Я уже всё перепутала, я вам ещё вот эту почитаю: Благодарю тебя, Владыка живой и вечный, за то, что ты по милости своей возвратил мне душу мою. Велико твоё доверие ко мне, слово мудрости, трепет перед Господом. Станут мудрые те, кто в трепете исполняет волю его. Славно вечно, благословенно славное имя, царствуй во веки веков. Благословен ты, Господь Бог наш, царь Вселенной. Благодарим тебя за всё, что ты делаешь для нас, наш Господь, Иисус святыи. Аминь (ЮРИ, 1929 г. р.; записали О. Белова, А. Шаевич, 2014 г.).

Как рассказывает информантка, этому и другим текстам ее и других евреев, собиравшихся по субботам на молитву, научил приезжавший еврей-проповедник (видимо, представитель движения «Евреи за Христа»?). Так в ее индивидуальном обращении оказались тексты заведомо «макаронические», дополненные,

⁶² Ср.: Шма Исразль, Адоной элохейну Адоной эхад! (Слушай, Израиль! Господь Бог наш — Господь один есть) / Барух шем квод мальхуто леолам ваэд (Да будет благословенно славное имя царства Его во веки веков).

кроме того, «своими словами». Интересно также отношение рассказчицы к фигуре Христа; на наш вопрос, могут ли евреи поминать в молитвах Иисуса Христа, она ответила:

Могут. Послушайте, вот моё мнение такое. Я читала Библию, всё. Бог — он же еврей. Он же еврей. А Иисус Христос — это сын Бога. Яго родила Мария. Как она его родила? Ангелы были вокруг яго. Она яго так — неизвестно от кого — ну и что?! Это не её родный сын. Отец был у яго Иосиф. Пастух, еврей. И Бог еврей. Иисус — тем более. Ну, среди евреев люди были тоже плохие. Взять — ученики яго яго же предали. Два ученика. Вот Библию почитать — это очень интересно. <...> А вот евреи верят даже больше в Иисуса Христа, потому что он пошёл на такое... яго распяли, предали яго ученики, всё. Мы за Иисуса и за Бога мы. Теперь же знаете, сколько открылось этих сект. Вот Иегова. У нас ходят по дворам, по домам, носят книжки. Чтобы читали эти книжки. Вот Лида такая со мной работала, она ходит к иеговистам. Я говорю: «Лида, какой у вас закон? На кладбище вы не ходите, Паска — вы не верите, что Паска. А водку вы пьёте!» Она: «Кто тебе сказал, что мы водку пьём?» Я говорю: «Я знаю, что вы пьёте!» [Иеговисты какой веры?] Русские, белорусы тут ходят. Приезжают некие с Полоцка, книжечки раздають. По квартирам носить. Ко мне раз пришли. А я говорю: «Вы знаете что — мне ничего не говорите, вот у мене Библия, я сама хожу в церковь (я тогда ходила), сама хожу в церковь, я всё знаю, и мне ничего не говорите, я ваши книжечки читать не буду» (ЮРИ, 1929 г. р.; записали О. Белова, А. Шаевич, 2014 г.).

Механизмы включения сакрального языка в фольклорную прозу

В устных рассказах на тему религии и веры неизбежно возникает вопрос, ответ на который ищут многие поколения носителей традиции: на каком языке написана Библия? Рассказчики единодушны в том, что язык Библии — это не язык разговорного общения, он отличается и от современных литературных языков; при этом «дефиниция» этого языка часто довольно причудлива («еврейский», «алтайский»), а его основной отличительной чертой

является трудность или непонятность для простого человека [см. Белова 1999б: 514].

Приведем один пример, записанный в экспедиции в Могилёвскую область:

[Были раньше люди, которые знали, что будет в будущем на свете?] Ну конечно, а из-за чяго Библия? Во, читайте Библию. Во это ж описал же кто-то, зная. Во. Вот это, можа, это, можа, это, этый, Иисус Христос, можа, это, написал эту книгу. Библия тое. Ну дак во, читайте яё.

[В Библии это написано?] Ёсё написано. Во. И тяперь... и Библии эти ж продаются.

[Не говорили, что раньше Библия была написана по-другому и не каждый мог её прочитать?] Дак это... иё и надо, старая Библия была не на этом, а на славянском языку ж она написана. Старая, да. Яна ж не на этом. Не нашем сейчаснем, русском так⁶³.

[В старой Библии и в новой всё написано одинаково?] Ну не знаю. Я не читала яё. Что ж я буду говорить.

(АИМ, 1922 г. р.; записали Е. Боганева, Н. Савина, Н. Петров в г. Черикове, 2014 г.)

Иногда рассказчики даже пытаются датировать появление сакрального текста на старославянском языке: «Библия написана на старославянском языке в 782 году от рождения Иисуса Христа»⁶⁴. Представления о древности первоисточника соотносятся с народными верованиями о существовании «старой» («старинной», «ранешней») Библии, которую раньше читали в церкви или которой владели «знающие» люди, в которой описано не только прошлое, но и будущее⁶⁵ — именно она написана на древнем «святom» языке: «Есть две Библии, “старинная” написана

⁶³ Аналогичные сведения зафиксированы в последние годы в Архангельской и Брянской областях (см. главу о церковнославянском языке в фольклорных текстах).

⁶⁴ Архив Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета (д. Пудроль Тихвинского р-на Ленинградской обл.).

⁶⁵ О народных представлениях в связи с «ранешней» Библией см. [Громов 2003; Белова 2012б: 596; Маслинский 2000; Ванякина 2002; НБ: 395–396].

по-славянски»⁶⁶. Здесь же следует упомянуть широко распространенные поверья о том, что не всякому человеку под силу прочесть Библию целиком, что профан, прочитавший Библию до конца, сходит с ума («зачитывается») или становится одержим нечистой силой [см., например, Белова 2012а: 24].

Тем не менее, фрагменты церковнославянского текста вполне органично входят в ткань народных религиозных легенд. Использование и переключение различных языковых регистров — характерная особенность народных пересказов Библии. Например, в легенде «Чаму вуж на живаце поўзае» (Волковысский р-н Гродненской обл.) Бог (*Пан Езус*), Адам и Ева в раю разговаривают по-польски (при этом сам сюжет излагается рассказчиком по-белорусски). По-белорусски говорит в этой легенде дьявол, да и Бог в определенные моменты диалога переходит с белорусского на польский язык. Противопоставление реплик на белорусском (разговорном)⁶⁷ и польском (книжном)⁶⁸ языках в этом нарративе обусловлено вероисповеданием рассказчицы (католичка, 1923 г. р.), для которой привычным языком Библии и богослужения является польский язык.

Усё, усё Пан Бог ствóрыў, усё даў на сьвет. Пан Бог створыў Адама і Эву. І іх пасадзіў у рай. Каб яны не саграшылі, то хадзілі б па раю, і сьвет быў ба не грэшны. Але Пан Бог іх пасадзіў, і даў Адама, а тады Эву. Бо то ж як то — адзін? А там было надто харашэ, дрэва было, яблыкі ўсялякія былі... І Пан Бог сказаў, што каб з гэтаго дрэва не бралі, каб з гэтаго дрэва не елі яблыка. А вуж залез на тое дрэво... То д'ябал [быў]... І ён залез на гэтае дрэва, і ўзяў, сарваў яблыка і даў Эве, і сказаў:

— **Вазьмі, з'еш гэтае яблыко, то будзеш ты ўсё бачыць і ўсё цябе будзе вінно, і ўсей сьвет будзе пад табою.**

Ну і Эва ўзяла і гэта яблыко ела, а патом дала Адаму і сказала:

— *Гэта ябко з'еш.*

А ён сказаў:

— *Гэта з закланэнго джэва!*

⁶⁶ Архив Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета (д. Алеховщина Лодейнопольского р-на Ленинградской обл.).

⁶⁷ В тексте выделено нами полужирным шрифтом.

⁶⁸ В тексте выделено нами курсивом.

А яна:

— *Ниц, — кажа, — ниц! Вэсьце, бэндзе ўжо крулёваць, усем сьветам абладаць.*

Анно, як зьеў Адам гэто яблыко — і адразу стаў голы, стаў нагі.
І тады Пан Езус на яго сказаў:

— **А чаму ты нагі?**

А он сказаў Пану Езусу:

— *Я зьядлам ябко з тэго джэва заказанэго.*

А Пан Езус сказаў:

— *А чэго ты зьяд?*

— *Бо мне Эва дала.*

Так Ён тады на Эву сказаў:

— *А чэму ты зьядла ябко?*

А яна сказала:

— *А мне даў вонж то ябко і повэдэл, жэбэ я зьядла.*

То Пан Езус сказаў на вужа:

— *Бэндзеш чолгаць на бжуху! Не бэндзеш на ногах і прох бэндзеш есьці!*

І гэтак вуж поўзае на трэбусэ [БНБ: 24–25].

В комментарии публикатора отмечается, что жители белорусского Понеманья при трансляции текстов народной прозы используют польский язык в двух аспектах — для передачи высокого стиля или для создания комического эффекта [БНБ: 24]. Нам представляется, что в данном случае польский язык для информанта-католика выступает прежде всего как «язык Писания», служит для своеобразного «цитирования» библейского текста, ведь именно по-польски озвучиваются реплики библейских персонажей. Аналогичное явление мы можем наблюдать в восточнославянских диалектных пересказах христианских легенд, когда при передаче прямой речи Бога, Христа или героев, общающихся с ними, используется «церковнославянский» язык (диалект с разной степенью лексической и фонетической славянизации):

Памяні мя, Госпадзі, егда пріідзешы в Царствіе Нябеснае
(Гродненская область) [БНБ: 103];

Помяни, мэня, Господи, колы пріідеш во Царствие твое
(Волынская область) [НБ: 347];

Помяни меня, Господи, когда придешь во Царствие свое (Архангельская область) [НБ: 348].

Колоритной демонстрацией адаптации книжного языка к устному дискурсу могут служить примеры записи молитвенных текстов в живой речи, когда в «цитатах» из книжного текста проявляется диалектная фонетика, характерная, например, для говоров русско-белорусского пограничья (яканье, твердость «р»), а книжная лексика заменяется диалектной (например, вместо «днесь» — «кажен день»). Приведем рассказ жительницы д. Карпиловка Злынковского района Брянской области о ее ежедневных молитвенных практиках:

Уста́ну, уста́ну, ко́шачки у меня две ка́ўкаеть, уже́ есь хо́чать. <...> Зайдú, умы́юсь, умы́юсь, Бо́гу помолю́сь, а тады́ уже кошечек кормлю. А тады́ сама́... <...> [С утра Богу молитесь?] А как же. Утром обязательно натошшак. Поела. Опять поблагодарила: «Благодарю тебя, Христэ́ Бо́же на́ше, я́ко насыти́л зямных твоих благ, не лиш́и нас небеснаго Твогó царствия». Поблагодарила. У вобéд поела — поблагодарила. Вечером поела — поблагодарила. «Ложúс спать, ложúс спать на белую кровать, ангелы по бока́х, Матер Божия в нога́х, сам Господь у голова́х» — и спи спокойно, ничо́го, тэбé сон приснится хоро́ш, вот помяните моё слово. <...> И за всех моли́сь <...> «Отче наш, и́же яси́ на небеси́, да святи́тся и́мя твоё́, да при́де ца́рствие твоё́, да бу́дет во́ля тво́я, як на небеси́, так и на зямлэ́. Хлеб наш насущный дай нам на ка́жен день и оста́ви до́лги на́ши, я́ко же мы оставля́ем должника́м на́шим. И не вяди́ нас во искуше́ние, изба́ви нас от лука́вого — от плохóго челове́ка, от лука́вого — я́ко же есь ца́рствие, сла́ва Отцу́, и Сы́ну, и Свято́му Ду́ху, ны́не и пр́сны и во ве́ки вяко́ў. Аминь». Чтобы «Отче́ наш» — са́мая гла́вная моли́тва — зна́ли «Отче́ наш» ([ФА ВШЭ, № 1031], СЛД, 1930 г.р.; 2017 г.).

Отдельно следует рассматривать проблему адаптации книжных слов и терминов в народных молитвах. Круг канонических молитв, функционирующих в традиционной культуре, относительно невелик, сюда входят: «Да воскреснет Бог...» («Воскресная молитва»), 90-й псалом «Живый в помощи...» (согласно народной этимологии — «Живые помощи»), а также «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» (в католической

традиции — «Zdrowaś, Maria...»)⁶⁹. В заученном чаще всего со слуха тексте неизбежно укоренялись искажения, «приближающие» непонятные церковнославянские слова к словам известным (народная этимология). По свидетельству XIX в. из Владимирской губернии, пасхальный канон в исполнении крестьян напоминал набор «заумных» слов:

Христос фантисию, яко крин кринотор, криноторец фантисей,
фанти фанти фантисей, наш пенте, кулементе, слухоманте, глу-
хоманте, софите, софите, ангели, пангели сия серафим [Зеленин
1914: 166].

При этом в глазах исполнителя текст не терял своей сакральности и воспринимался как «правильный» (эффект восприятия звучащего «по-книжному» текста усиливается за счет ритмизации)⁷⁰.

РЕАКЦИЯ НА ИСКАЖЕНИЕ САКРАЛЬНОГО ЯЗЫКА

Предметом отдельного исследования может стать такое явление, как пародирование «чужих» молитвенных и литургических текстов. В отличие от бытовой лексики (идиш), сакральные еврейские тексты (иврит) могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звуко сочетания и обыграть их соответствующим образом.

Наибольшее количество вариантов породила еврейская молитва, начинающаяся словами: «Барух ата Адонай элохейну мелех ха-олам» («Благословен Господь Бог, царь Вселенной»): «Bure chate dojne udojne melech»; «Adynui, adynuj, wzięła koszka łój» (Подлясье [Сага 1992: 145]); «Борохате адинуй, с.. и в хаті буде гнуй» (Черниговщина [Заглада 1929: 165]). «Пародийные» молитвы могли включать в себя и сценарии вертепного действия, как например, в варианте из Минской губернии: «Сонце низко — / Шабас блиско; / Сонце высоко. / Шабас далёко. / Борух таты /

⁶⁹ Подробнее о бытовании молитвенных текстов в народной культуре см. [Белова, Левкиевская 2004].

⁷⁰ См. также в главе о церковнославянском языке в фольклорных текстах.

Адыной! / С... и ў хаце / Будзе гной. / Бяры лопату, / Выкидай гной за хату» [Шейн 1902: 125].

В текстах-переделках на месте первых слов («Барух ата...») появляются и «бурая хата», и «Борухаты аданай», и «Борухате Адиной», и «Борух таты», и «Борухатудунаю», и «бяры лопату» и т. п., а начало «молитвы» может звучать как «Bure chate dojne udojne melech» (Подляшье); «Adynui, adynuj, wzięła koszka łój [украли кошка сало]» (Подляшье); «Борохате адинуй, с.. и в хаті буде гнуй» (Черниговщина) [Белова 2005: 128–129; Белова, Петрухин 2008: 158–159; Франко ГРНП 1: *Адиной*]. При этом устойчивыми выражениями (клише) для описания еврейской молитвы в фольклорных и фольклоризованных текстах стали как раз конструкции, образованные на основе начальных слов молитвы «Барух ата...» (см. об этом ниже).

До недавнего времени мы были уверены, что подобные «искажения» характеризуют представления о «непонятном» молитвенном тексте исключительно в нееврейской среде. Однако действительность внесла свои коррективы. Тот же самый образ проявился в одном из рассказов уроженца Бессарабии и старожила г. Черновцы, но уже применительно к тому, что сакральные тексты на еврейском языке нужно произносить грамотно и без ошибок, что свидетельствует не только о бережном отношении к «святому» языку, но и повышает статус носителя языка:

В сидуре огласовки передаются точками [рисует разные еврейские буквы и произносит соответствующие звуки] — «по некудотам». **Это «бо», а вот здесь он** [кивает в сторону раввина] **читает «бу», говорит, так меня отец учил. Многие учились у родителей.** А есть другой старик, так он говорит, когда читают первую броху, там начинается: «**Бóрух ата адонáй алохýну мелех ха-ойлэм** [нрзб.] **бе лайла**» — это такая брохá. **А он говорит: «Бери хату аденой» — шо получается? Тот человек, который знает украинский, так «бери» — это «возьми», «хату» — это дом. Так он стоит и молится: «Боже мой, забери мою квартиру»** (ББС, 1934 г. р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

Анекдот, рассказанный нам тем же собеседником, рисует ситуацию, в которой святой язык молитвы «переводится»

необразованными посетителями синагоги на понятный им разговорный идиш.

Так здесь так было принято: первый ряд, который вы видели — сюда смотрит [на арон-кодеш, синагогальный ковчег для хранения Торы] — это сидели самые почётные евреи. Раввины, ну, знаете, такие почётные люди города. А на первой скамейке сидели раввины. Ну, знаете, кто-то приехал, вот такие уважаемые люди. Потом так шли — уже такие середняки. А сзади — после этих людей... Вот допустим, три скамейки, три ряда. Сзади сидели водовозы. Потом предпоследние сидели сапожники. А портные уже сидели в третьем, они более культурные. Он может вас послать, только культурно. Поняли, как их определяли? И вот какой-то праздник, это накануне Рош-ха-шанá [еврейский Новый год], там такой абзац [в Торе], где говорят, там читают, хазан читает, а люди повторяют. И один человек рассказывает, как кто повторяет. И вот он говорит: **«Адо́мин ада́мим ин темíмем»**⁷¹, вот такой стишок. А еврей должен повторять вот это вот всё. А это ж команда — они ж и молиться не умеют и читать не умеют. Так вот — как отвечали из этих трех рядов. Он говорит «Адо́мин ада́мим ин темíмем», так этот водовозчик говорит [произносит нараспев, подражая молитве]: **«Дер то́те, мит дер мо́ме, мит дер ми́ме Тэм»**. Что-то похоже, да? **«Папа и мама и тётя Тэма»**. Но он сказал, спел! Потом этот человек прислушивается возле портных, как они говорят. Дальше идет такая строчка: **«Ало́м ба-сýйсер, бет цей ша́дей»**⁷². Что говорит портной? **«Ало́м ба-сýйсер, бацу́л дем шна́дер»**. «Ало́м ба-сýйсер» — это первые два слова от этой молитвы, **«бацу́л»** — **«плати портному»!** Давай, плати портному, мол, это не просто так! Так это всё можно ухватить от них! Ему же надо как-то петь! И когда кто-то рассказал, и тут посмеялись, я сказал: не надо сильно смеяться (ББС, 1934 г. р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

⁷¹ *А-то́м и-ми-та́мем им темíмим* «непорочный из непорочных с непорочными». Цитата из молитвы «О-ойхез», из дополнительной молитвы («мусэф»), читаемой в Рошашунэ. Благодарим за разъяснение А. Полян.

⁷² *Алон бе-сýйсэр бе-цейл шадай* «пребывающий в тайной тени Господь». Цитата из молитвы «О-ойхез», из дополнительной молитвы («мусэф»), читаемой в Рошашунэ. Благодарим за разъяснение А. Полян.

Правильное чтение обеспечивает правильность смысла и его понимание, поэтому когда в синагоге вызывают кого-либо к Торе, рядом с читающим должны стоять два человека и проверять тцеца:

Тора написана без *некудóт*. Тот, кто читает Тору, называется *бáалкогер*. Это его занимаемая должность, он знает, как читать. Если он вместо «и» говорит «е», мы должны его остановить. Я не допускаю, чтобы слово было искажено. Поскольку обращаемся к Богу. **Слова надо говорить полностью. Есть такие слова: сипэр — рассказал, сидур — это книга. Когда созвучные слова, изменение одного некудот ведет к изменению смысла. Поэтому стоят двое и поправляют его, потому что нельзя исказить слово. Одна точка, и слово превращается...** Я вам сказал: «Бери хату...» (ББС, 1934 г.р.; записали О. Белова, С. Барышева в г. Черновцы, 2009 г.).

Интересно, что травестированное воспроизведение «чужого» сакрального текста могло играть роль мнемонического приёма. В межвоенный период в Праге студенты-теологи при изучении катехизиса для запоминания звучания первого стиха книги Бытия на древнееврейском языке (*Bereshit bara Elohim et hashamaym ve'et ha'arets* [В начале сотворил Бог небо и землю] «переводили» этот текст на чешский язык: *Bere Žid barák...* [Еврей берет дом...]⁷³.

Правильное прочтение сакрального текста играло важную роль и в христианской традиции. Так, по поверьям жителей Мазовецкого воеводства, неправильное произнесение молитвы или невольная оговорка при ее произнесении во время ритуала крещения приводит к тому, что ребенок становится «зморой» (вредоносным демоническим существом) [см. подробнее: Левкиевская 1999б; Ясинская 2021].

To podobnie że jak się do chrztu podaje dziecko i się nie powie, jak książdz tego potrzebuje “z wiary”, a że jak chrzesny nie powiedzo “wiary”, tylko “mary”, i że to dziecko później się robi maro [А это как

⁷³ Благодарим д-ра Валериана Бугеля за этот прекрасный рассказ, услышанный им во второй половине 1980-х гг. от профессора теологии Густава Чейки (Gustav Čejka), преподавателя философии на теологическом факультете в г. Литомержице.

крестят ребенка и не скажут, как ксёндз требует «с веры», а если крестные скажут не «веры», а «мары», тогда этот ребенок потом становится марой [Ясинская 2021: 85].

A to zmora to mówili kiedyś, opowiadali, że te zmory to były kiedyś dużo, jak dzieci chrzcili, nie powiedzili “wiary”, tylko “mary”, i to dziecko później było taką marą, ono chodziło po suficie gdziekolwiek, i ono nie spadło [А эта змора, это говорили когда-то, рассказывали, что змор когда-то было много, когда крестили детей, вместо «веры» произносили «мары», и этот ребенок потом становился этой марой, он ходил по потолку где угодно и не падал] [Ясинская 2021: 85].

Искажение письменного текста также может иметь неприятные последствия, о чем повествует русская легенда. Однажды инок одного монастыря без молитвы зачерпнул из колодца ведро воды, споткнулся и пролил воду. Почерпнул другой раз — и опять без молитвы. На месте, где было разлито первое ведро, он увидел плачущего ребенка, из жалости взял его в монастырь, где мальчик был воспитан и стал большим грамотеем и начетником. Занимаясь переплетом книг, переплетая монастырское евангелие, он вписал в него слова: «разрешается законный брак владыке», т. е. архиерею. Это евангелие попало к одному архиерею, который, прочитав написанные слова и приняв их за истину, собрался жениться. На свадьбу собралась вся епархия. Один дьячок по дороге на свадьбу остановился на ночлег; в полночь в избу налетели «нечистые», и старший стал собирать с них отчет, кто и что успел сделать. Один «нечистый» стал хвалиться, что живет при архиерее и до того соблазнил его, что тот собрался жениться. Только нельзя «нечистому» быть при нем в херувимскую песнь (делается ему тошно).

Дьячок рассказал архиерею о своем видении. Архиерей приказал запереть двери храма во время херувимской, никого не впускать и не выпускать. Как только на клиросе запели «иже херувимы», монах-переплетчик как вихрь взвился под купол, прошиб свод и вылетел вон. Тут архиерей вполне убедился в том, что это был за монах, раздумал жениться и самую книгу, введшую его в заблуждение, велел сжечь [Ушаков 1994: 229–230].

В этой истории обращают на себя внимание два момента. Во-первых, ложные слова, вписанные в сакральный текст, способны

переиначить его суть; во-вторых — произнесение вслух правильных «святых» слов обезвреживает нечистую силу.

ЕВРЕЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА В ТЕКСТАХ СЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Отличительной чертой любой поликультурной и поликонфессиональной среды является ее многоязычие. В нашем случае — это славяно-еврейское двуязычие, характерное для бывших местечек Восточной Европы. При этом и славянская, и еврейская сторона демонстрируют знакомство с языком этнических соседей. В такой ситуации доступной и освоенной становилась не только иноязычная бытовая лексика, но и «чужая» обрядовая терминология, поскольку семейные и календарные обряды и ритуалы наблюдались внимательными соседями и получали соответствующую оценку (с позиции системы ценностей «своей» культуры).

Нам уже приходилось анализировать терминологическую парадигму, культурную семантику и мифологическую составляющую термина *босины* (*bosiny, bosaki, basinki*), как и праздники, обозначенные этим термином, и связанные с ними народные поверья [Белова 2004в; Белова, Петрухин 2008: 365–368].

Праздник под названием *Босины* довольно часто фигурирует в этнографических свидетельствах: говорят, что в этот день евреи воздерживаются от ношения обуви (этим мотивировано название праздника!), соблюдают пост, поминают мертвых, а также опасаются нападения демонологического существа — Хапуна⁷⁴. Отметим, что поверья о демоне Хапуне, похищающем евреев в Судный день (Судную, или Страшную, ночь), продолжают активно бытовать в фольклорной традиции украинцев, белорусов и поляков, составляя значительный пласт народных демонологических рассказов [Biełowa 2013]. Неудивительно поэтому, что в белорусских говорах (например, на Гродненщине) термин *басіны* является опорным элементом фразеологизмов: *басіны спраўляць* (шутл.) «ходить босиком» (Островецкий р-н);

⁷⁴ Таким образом, под названием Босины в славянской среде может фигурировать и 9 ава (день скорби по поводу разрушения Храма), и любой поминальный день, и Судный день (Йом-Киппур).

Носіць чорт на басінах (каго дзе) (неодобр.) = Кто-н. невядома дзе знаходзіцца, бадзяецца, прападае: А дзе ваш сын цяпер? Это яго ведае. *Носіць яго дзесі чорт на басінах*. Ужэ нядзелю дома ні быў, недзе *носіць яго чорт на басінах* (Сморгонский, Мостовецкий р-ны); *Чорт на басінкі панёс* (каго) = Кто-н. куды-н. пайшоў, паехаў і доўга не вяртаецца; *Чорт на басінкі як панёс*, то толькі вечарам да хаты прышоў (Вороновский р-н) [Даніловіч 2000: 27, 143, 203]. К этой же группе семантически примыкает выражение *Чорт на хвасце панёс* (Гродненский, Новогрудский, Ошмянский, Вороновский, Мостовский районы) [Даніловіч 2000: 204].

В народной традиции термин, скорее всего, по-прежнему соотносится с поверьем о Хапуне, потому что сюжет активно бытует в местном фольклоре. Соответственно, перед нами не фигура речи, а вербализованное поверье. К сожалению, этот этнолингвистический факт никак не комментируется составителями словаря диалектной фразеологии. Это ведет к десемантизации единицы языка народной культуры, к утрате связи лексемы или фразеологизма с экстралингвистическим контекстом.

Любопытную «цитату» из еврейской традиции содержит публикация И. Трусевича о демонологических персонажах [Трусевич 1865а]. Пересказывая поверья полешуков о злых духах, подменяющих детей, он отмечает, что аналогичные персонажи известны у евреев, они именуются «лилис» или «лилит». Чтобы обезопасить мать и новорожденного от этих вредоносных демонов, «пишут на стенах комнаты, где находится родильница: Адам, Хава, хый Лилис, махшайфэ, лой сэхайе», что означает «прибудьте Адам и Ева и пусть отойдет злой дух Лилис» [Трусевич 1865а: 457]. Перед нами, пожалуй, самая ранняя в славянской этнографии фиксация еврейского магического текста, широко распространенного до сих пор в народной заговорной традиции евреев [см. Каспина 2014].

Хотелось бы привлечь внимание еще к одному аспекту бытования еврейской лексики в славянской языковой среде. Речь пойдет буквально об «осколках» еврейской лексики, сохранившейся в редких этнографических записях или в памяти наших информантов. Следует отметить, что в ряде случаев еврейские лексико-фразеологические элементы уже полностью десемантизируются (в случае устной передачи это скорее «звуковые» цитаты) или получают новое значение. Однако, эти образцы представляют

для исследователя чрезвычайный интерес, ибо, будучи рассмотрены в контексте традиционной культуры, они проявляют свою, на первый взгляд, уже утраченную семантику.

Этот аспект проявляется, например, в ситуации, когда чужому языку придается статус «профессионального» наречия. Речь здесь идет не об арго или жаргонах, а скорее о корпоративной лексике, в частности относящейся к семантическому полю «клятва, присяга» — когда отдельные иноязычные элементы не просто заимствуются, но адаптируются к своей традиции (и морфологически и семантически).

Пример такого рода — выражение из окрестностей Дрогичина (Галиция), которое, как отмечает публикатор, представляет собой «еврейское заклятие» (клятву), употребляемое и христианскими купцами: «Говорю вам: **аф мане мунес** <...> на мою душу» [Франко ГРНП 2, *Говорити*, № 197].

Вероятно, исходное выражение, составляющее основу этой «клятвы» — *af main(e) nemones/nemunes* ‘на мое честное слово’ [ср. Астравух 2008: 567]. Однако, согласно толкованию в публикации, речь идет о клятве душой. Можно предположить, что произошла следующая трансформация: первый слог *ne-* был отсечен, а оставшееся *tinies* осмыслено как «душа»⁷⁵. Такого рода конструкция оказалась вполне созвучна «клятвенному дискурсу» славянской традиции, в котором клятвы собственными жизнью и здоровьем занимают одно из центральных мест, перевешивая по своей значимости клятву словом [см. Белова 1999a].

По поводу зафиксированного в Галиции выражения «говорю вам: *під хайрем*» публикатор отмечает, что это «хайрем, жидівська клятва» и приводит аналогичную формулу «говорю вам як під присыгов» [Франко ГРНП 2, *Говорити*, № 199, 200]. Представление о самой страшной еврейской клятве, которую нельзя преступить, о присяге в синагоге перед раввином, было распространено достаточно широко. В Белоруссии, в окрестностях Слуцка, в 1920-е гг. крестьяне рассказывали, что евреи, когда присягают у раввина в синагоге, становятся на свиную шкуру и говорят: «Присягаю табе, Аданай, присягаю табе, Шадой, што гэта праўда, як праўда то, што гэта мая матка». Такая клятва считается нерушимой: «Як ні клянецца жyd, та заўжды брэшэ, туолькі такды ён

⁷⁵ За разъяснение благодарим А. Полян.

скажэ праўду **пад хараімам, як стаіць на сьвіной шкуры**» [Сержпутоўскі 1926: 98]⁷⁶. Так в народных представлениях причудливо соединились знания о хереме (высшей мере осуждения в еврейской общине) и один из наиболее мифологизированных сюжетов — о «родственных» связях евреев со свиньей (свинья — это превращенная в животное еврейская женщина, «мать», «тетка» [см. Белова, Петрухин 2005]).

Еще одна «еврейская клятва» оказалась «зашифрована» в шуточных дразнилках, которыми жители Могилёвской губернии «одаривали» своих соседей-евреев: «Жид **булавид (банаид)**, мой зад, а твой вид», «Жид — булавид, а жидовка — колотовка» [Романов 1885: 296]. По мнению публикатора, *банаид* — это «еврейская клятва», сокращенное «их бин а ид (*ich bin a Jud*)» [Романов 1885: 469].

В рассказах неевреев о еврейском свадебном обряде порой встречаются чудесным образом сохранившиеся «звуковые» фрагменты. Так, в д. Орля Щучинского района Гродненской области нам довелось услышать от 102-летней женщины строчку напева еврейской молитвы, исполняемой во время бракосочетания:

А тут привели раз венчаться одну пару. Евреев. Поставили тут таки палки, мы там глядзели. И яны спивали: **«Бейс а-хосн, бейс а-кале»** [Дом жениха, дом невесты] [напевает мотив!]. Это такую... ци яны молились... (ЛЮА, 1910 г.р.; записали О. Белова, А. Мороз, С. Пивоварчик, 2012 г.)⁷⁷.

В рассказе из Галиции (г. Надворна Ивано-Франковской обл.) появляется «звуковой портрет» оплакивания еврейского покойника:

⁷⁶ Согласно свидетельствам западноевропейских источников, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянувшийся должен был встать босиком на шкуру свиньи (забитой специально для этой процедуры) так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре [Görög-Karady 1992: 123–124; Fabre-Vassas 1997: 127]. Существует гравюра XVI в. (Прага), изображающая евреев, присягающих перед христианским судом. В подписи поясняется, что еврей должен присягать в суде, стоя в одной рубашке и босиком на свиной шкуре; другой еврей должен стоять напротив и подтверждать его присягу [Rybár 1991: 67].

⁷⁷ За помощь в расшифровке материала благодарим А. Поляна.

А за ним нанімали таких бідніших. Такі були спеціальні. Вони цим жили, шо вони ходили плакати. То їх називали пла́чки. [І шо ці плачки робили?] Бігли за похорон, як ті бігли, **вони за ними бігли і “Вай-вай-вай-вай”** [напеває мотив]. І так се було їх таке вайканьє. Плакали так, знаєте. **Вони щось заводили так: “А-а-а-а”**. [Єврейські плачки?] Ага-ага. То бідні брали одну-дві. А багаті — то було 4–5. Так багато їх бігло у таких платтях чорних повдівані. І бігли, і плакали (СЕР, 1925 г.р.; записали О. Белова, Т. Величко, А. Леонов, 2009 г.).

Ета же собеседница «озвучила» молитву, которую поют на кладбище евреи, когда приходят поминать умерших:

Так навіть встануть рядами, етих рабинів десять-пятнадцять, то станут так на дорози, тільки [один] зайде в ту каплицю, а решта встанут на дорогу, бо то нараз роса дуже, або в ночи, або рано приедуть, а нераз дощ падє, а воны в тих тувельках таких... Знаєте, шо нараз зять пойде покосыть, ну а нараз вин на роботі. [А они молча молятся или поют?] Поют, так переважно [изображает пение руладами, напоминающее нигун]: **«О-нє-нє... О-нє-нє-нє...»** Я колысь мала була, це слухала, а тэ-пэр у йих така мова, знаєте! (СЕР, 1925 г.р.; записали О. Белова, Т. Величко, 2009 г.).

Наше внимание привлекло также звукоподражание еврейской субботней молитве, зафиксированное в одном из рассказов жительницы (1913 г.р.) д. Плебанцы Ошмянского района Гродненской области:

Вот ужо як вечар, сыбота, у їх было сьвята сабат. І ўжо такі быў жыд... Як толькі слонца заходзіць, крычыць: **«Нівасурэй, нісілурэй!»** Гэта ж у Гальшанах усе жыды былі. **«Нісілурэй! Нісілурэй!»** — гэта ўжо сабаш. І яны ўжо не рабілі анічога [ТМКБ 3/2: 466].

В возгласе *ниवासурей!* можно усмотреть отголосок еврейской молитвы «Ашрей», с которой начинается богослужение в пятницу после захода солнца (в местном «литвацком» произношении — *асурэй*); первая строка начинается с *асурэй*, конец первой

и начало второй содержат слово *сэласурэй*. Элементы *ни-* и *нив-* пока остаются без объяснения⁷⁸.

Но и евреи не оставались безучастными к традициям своих соседей. По свидетельству из д. Кленовка Хотимского района Могилёвской области, евреи проявляли интерес к поминальным обычаям православных (в частности, к трапезе-тризне на кладбище и последующим гуляниям с песнями и плясками на Радуницу:

На Радаўніцу яйкі красяць, булку пякуць, вячэру харошую гатуюць, после абед а ідуць на магілкі к родзічам, прыбляруць іх, пакодзяць кадзілам вакол магіл, патом Богу памолюцца, памянуць памёрлых, а хто ведае, дак і пагалосцяць, яйцо пакачаюць па магілцы і паложуць, булку «паску» паложуць і шчэ што з яды. Садзяцца, 'бедаюць, там і выпіваюць, і Хрыстос пяюць. А моладзь дак і гуляць ідзе вечарам. Дак яурэі і кажуць: **«Калі у вас той празнік “Асалмей”, калі вы і пашаце, і плачаце, і скачаце»** [ТМКБ 1: 179–180].

Загадочный *Асалмей* был оставлен публикаторами без комментария и до сих пор не привлекал внимания исследователей (до настоящего времени это единственная фиксация данного термина). Между тем история оказалась интересной. Выскажем предположение, что в название праздника превратился фрагмент еврейской молитвы — *хас ал мейсим* «милующий мертвых»⁷⁹. Таким образом, в фантомном на первый взгляд названии белорусского поминального ритуала отражена его семантика — поминовение предков и их умилоствление (то, что это название исходит от евреев, лишний раз доказывает, что обе стороны этноконфессионального диалога понимали смысл обрядов соседей, а не просто наблюдали их).

Вообще же еврейская религиозная лексика (которая, как было показано выше, не была совсем уж незнакома соседям-славянам) оказывается и мощным художественным средством, когда в тексте нужно подчеркнуть какие-либо «еврейские» черты персонажа. Этот прием активно использовал в своих произведениях Степан Руданский (1833–1873), сын священника, врач и поэт,

⁷⁸ Благодарим за разъяснения А. Полян и Д. Эршлера.

⁷⁹ Благодарим за разъяснения А. Полян и Д. Эршлера.

получивший прозвище «украинский Рабле» за колоритность созданных им образов.

В его стихах евреи не просто молятся, но «борухи співають»⁸⁰, «одправили борухати», «тефілит читають» и т. п. [Руданський 2007: 39, 44–45].

А жид ходить коло шинку,
Борухи співає (1858 г. [Руданський 2007: 39]).

Два рабини на коршомці
Засабашували,
Одправили борухати,
За стіл посідали. (1858 г. [Руданський 2007: 39]).

Розхитався жид **на сабаш,**
Бородою має...
Не своїми голосами
«Тефіліт» читає...
<...>
Не говірить нехрещений,
Борухи співає (1858 г. [Руданський 2007: 44–45]).

Евреи у Руданского говорят на своем языке, понятном в то же время собеседникам не евреям; но, столкнувшись с непонятным для них славянским словом из области религиозного, они пытаются обсудить его между собой, и в их речи прорывается идиш.

⁸⁰ Этот фразеологизм продолжает бытовать в украинских и белорусских диалектах, приобретая новое значение, уже не связанное напрямую с еврейской молитвой, но, вероятно, все еще содержащее намек на монотонное раскачивание евреев во время молитвы. Ср. бел. гроднен. *Барухі адпраўляць* — шутовское «спать, дремать» (ср. *борухі вадзіць* ‘дремать сидя’), которое интерпретируется как результат семантического развития устаревшего выражения *борухі адпраўляць* ‘молиться Богу’ (о евреях) [Даніловіч 2000: 27, ср. Носович 1870: 31, 148]. Ср.: *Борохотодунаю, кобылки не маю* — говорят в насмешку дремлющему [Носович 1870: 31]. Само же слово *борох/борух* фиксируется словарями белорусского языка в диалектном значении «жид» или как бранное (о неопрятном, нечистоплотном человеке) [Носович 1870: 31]; в современных гродненских говорах *борух* означает неуклюжего, неловкого нескладного мужчину (увальня) [см. Даніловіч 2000: 27].

Такая ситуация описана в стихотворении Руданского о двух евреях, которые при встрече с казаком выдают себя за монахов Почаевской лавры:

— А є ж у вас монастир?
«Є! — говорить Хаїм. —
Ми, козаچه, монастир
В Почаєві маєм!»

— В Почаєві монастир?
Хто ж у вас ігумен? —
А жиди обидва враз:
«Вус зугт ер? Ігумен?» [Руданский 2007: 66 («Базиляне», 1859)].

На основании проанализированного материала, который, как мы надеемся, будет увеличиваться в объеме благодаря новым экспедиционным записям, можно сделать предварительный вывод о том, что в фольклорных и фольклоризированных текстах предпочтение отдается той редакции «святого» языка, которая ориентирована на устную традицию и в различных формах бытует в сфере традиционной народной культуры. Эта модель «сакрального» языка тесно связана с разговорной стихией, но в то же время она маркирует область «высокого», «сакрального», «книжного».

Словари «народного языка» РУССКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: по материалам из Государственного архива Смоленской области (начало XX в.)

О. В. Белова

В Государственном архиве Смоленской области (ГАСО) в фонде 391 (Орловский Иван Иванович) находятся описания сел уездов Смоленской губернии, выполненные приходскими священниками, откликнувшимися на призыв смоленского историка

и краеведа И.И. Орловского (1869–1909) составить подробное описание Смоленской епархии. В 1903 г. И.И. Орловский опубликовал в газете «Смоленские епархиальные ведомости» программу-вопросник, на которую должны были ориентироваться собиратели [см. Степченков 2007: 57–59]. Описания сел «во исполнение указа Смоленской духовной консистории от 8 ноября 1903 г. № 13746» отсылались И.И. Орловскому в Смоленск (к материалам архивных дел приложены почтовые конверты). В фонде отложились материалы, записанные корреспондентами И.И. Орловского в 1903–1906 гг., а также поступившие в епархию после его смерти (записи за 1912–1914 гг.).

Обратим внимание на вопрос 22 программы Орловского: *Этнографические особенности прихода в прошлом и настоящем. Черты быта, нравов, обычаев, языка, народной словесности; суеверия и остатки языческих верований и обрядов. Народные праздники. «Свеча». Приметы и гаданья. Колдуны и ворожеи. Правовые воззрения и явления. Остатки родового быта. Община на родственном начале* [Степченков 2007: 59].

Как видим, И.И. Орловский считал необходимым специально отметить в своей программе языковые черты местного населения, правомерно считая особенности «народного языка» одним из ярких этнографических показателей губернии. Для современного исследователя «словарные» материалы из фонда Орловского интересны как тексты, не только отражающие языковую ситуацию на русско-белорусском пограничье, но и как образцы межкультурной коммуникации (устное слово и его письменная фиксация; диалект и нормативный, литературный язык). Несомненный интерес представляют эти материалы в сопоставлении с уже зафиксированными на Смоленщине и на сопредельных белорусских землях регионализмами, вошедшими в словари (для сравнения в первую очередь нами были использованы «Смоленский областной словарь» В.Н. Добровольского [Добровольский 1914], «Словарь русских народных говоров» [СРНГ], «Словарь белорусского наречия» И.И. Носовича [Носович 1870] и областной словарь Витебщины Н.И. Каспяровича [Каспяровіч 1927 (2011)]).

Отметим, что образцы публикации словарных подборок имелись и в смоленской периодике. В 1864 г. Н. Ельчанинов публикует на страницах газеты «Краткий сборник местного крестьянского наречия в Бельском уезде» [Ельчанинов 1864]. Учитывая

малодоступность данной публикации, приведем ее здесь полностью (с сохранением орфографии источника).

Ажно — даже.
Ау — еще бы.
Апалыши — лепешки.
Братейник — братъ.
Бражка — пиво.
Большая Пречистая — Успенъев день.
Малая Пречистая — Рождество Богородицы.
Берно — бревно.
Бражничать — пировать.
Вулица — улица.
Варево — кушанье.
Вовкѣ — волкъ.
Во снѣхъ видѣль — видѣль во снѣ.
Вчора — вчера.
За-вчора — третьяго дня.
Вьснуха — лихорадка.
Пить ваду — вмѣсто воду.
Не vzdолью — нездоровъ.
Вотъ те Христосъ — божба.
Гукать — кликать.
Гашить — приготовить.
Глазы — глаза.
Гарелка — вино.
Дробный — маленькій.
Досюль — до сихъ поръ.
Древо — дерево.
Домовище — гробъ.
Дарма — даромъ.
Досыть — довольно.
Дольникъ — пріемышъ.
Жупанъ — кафтанъ.
Жельть — любить.
Загорода — скотный дворъ.
Загадывать — задавать работу.
Зароблять — зарабатывать.
Изгородь — забор.

Играць пѣсни — пѣть пѣсни.

Кривой — хромой.

Кстить — крестить.

Картошки — картофель.

Куплять — покупать.

Качать яйца — катать яйца.

Каледа — сочельникъ.

Крупеня (
(кушанье.

Курникъ (

Кузня — кузница.

Коваль — кузнецъ.

Карюшка — корь.

Кислица — щавель.

Лиса — лисица.

Мостъ — поль.

Малецъ — молодой парень.

Микола въшній (
(Николин день.

Микола зимній (

Май сажать — сажать березки в Троицынъ день.

Не дужа — не очень.

Ничего — хорошо.

Нешто — правда.

Неколи — нѣкогда.

Несправка — неуспѣлъ.

Негребую — непротивно.

Незамай — нетронь.

Надобе — надобно.

Абапалъ — рядомъ.

Одноглазый — кривой.

Остался — остался.

Перше — прежде.

Понедѣлокъ — Понедѣльникъ.

Пѣють — поють.

Присталъ — усталъ.

Пенье — пни.

Пильно — прилежно.

Падорить — подарить.

Полевка — кушанье.
Прудникъ — мельникъ.
Прасолъ — барышникъ.
Пастушекъ — мальчикъ до 10 лѣтъ.
Поплечь — рядомъ.
Простой — доброй.
Побротимъ — другъ.
Производитель — Предводитель.
Рахманный — смирный.
Стрекатъся — встрѣчаться.
Сталъ волочиться — выздоравливаетъ.
Семитка — двѣ копѣйки серебра.
Стадникъ — пастухъ.
Сусѣдъ — сосѣдъ.
Стосоватъся — Христосоватъся.
Студено — холодно.
Святки — Святки.
Покосъ — сѣнокосъ.
Пытать — спрашивать.
Съѣба — посѣвъ.
Соленая говядина — солонина.
Слухать — слушать.
Съканулъ — ударилъ.
Справникъ — Исправникъ.
Сивой — сѣдой.
У теть — у тестя.
Тарка — терка.
Убоинка — говядина.
Уродовать — дурачиться.
Хватера — квартира.
Ховатъся — прятаться.
Хрестъ — Крестъ.
Хресной — крестный отецъ.
Худобишка — имущество.
Хвароба — болѣзнь.
Хавтуры — похороны.
Яешню прягла — яишницу приготовила.
Подымался ѣхать — собирался ѣхать.
[Ельчанинов 1864: 114–115].

Фиксируя образцы местного наречия, корреспондент обращал внимание не только на бытовую и профессиональную лексику; в поле его зрения попали также названия праздников (Успение и Рождество Богородицы, Николин день, Святки, Сочельник) и обряды (троицкий обряд с березками и название обрядовой зелени — *май*).

Выполняя поручение по заполнению анкеты, некоторые корреспонденты И. И. Орловского предваряли записи местных слов и выражений кратким описанием «народа» и его характеристиками, чаще всего нелицеприятными. Отмечалась нечистоплотность в быту — «полы не моются, а сами одеваются грязно и неряшливо» (с. Яковлевичи Ельнинского у.), «живут грязно; хозяйки нечистоплотны» (с. Язвено Ельнинского у.); критиковались моральные качества — «крестьяне наши серы и, как белорусы, прижимисты, хитры» (с. Язвено Ельнинского у.). При этом нравственные характеристики напрямую увязываются с особенностями местного наречия: «нравы грубы; язык тоже грубый» (с. Язвено Ельнинского у.) [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 84, 94].

Диалектный материал, собранный в целом стихийно и бессистемно, представлен в делах фонда в виде небольших словариков, оформленных в виде списка-перечисления или в виде переводного словаря (далее материал подается в соответствии с оригиналом, сохраняется орфография и пунктуация первоисточника).

Примером первого типа подачи лексического материала может служить подборка из с. Язвено Ельнинского уезда, составленная священником Павлом Юденичем (1904 г.):

«якъ» (какъ), «сянни» (сегодня), «нуняжъ» (неужели), «быднувъ» (украдь), «схাপівъ» (то ж самое), «позычать» (занять), «дембе-
рить» (толковать), «казавъ» (сказалъ), «пуга» (кнутъ), «обезпечить»
(обидеть), «сѣлита» (нынче) // колі (если), ховтуры (похороны),
дейкать (разговоръ), зюкать (то ж), боговать (хорошо [нрзб.]),
позябъ (смерзъ), скалемый (скупой), клямка (пропило [так? —
О.Б.]), дѣвицкій (дѣвичій), запрядай дверь (затвори), закутай дверь
(то ж), пасага (приданое), зятѣи [оставлено без толкования. — О.Б.],
цыць (молчи), попъ (священникъ), протасеи (хоругви), раить (со-
ветовать) <...> рученець (период кормления молоком), брыкаеть
(балуется), заколодило (остановилось) [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а,
л. 84–84об.].

Не ко всем лексемам собиратель смог подобрать толкования. Так, без пояснения у него осталось слово *затеи*, представляющее собой редкий смоленский регионализм, зафиксированный в Словаре русского языка Академии наук в 1903 г. в значении 'распорядок': «Затѣй, я, м.: 2. Распорядок. У Прокопа хороший затѣй, чему там не жить. Живу за готовым затѣм. Смол.» [САР, стб. 2212] (с глухой ссылкой на Добровольского, при этом в форме, фонетически близкой к белорусскому, ср. бел. *зácii* 'затея' и бел. *зацѣй* 'побуждение': «Сам без зацѣю нихто не возмецца» [Носович 1870: 192]).

Неясно толкование слова *боговать* — толкование не читается из-за помарки в рукописи. В смоленских говорах слово *боговать* зафиксировано в 1958 г. в Дорогобужском районе в значении 'думать, размышлять': «А я богоую, кто такой это. Дорогоб. Смол.» [СРНГ 3: 47].

Обратим внимание еще на одну лексему из этой подборки — *протасеи* (хоругви). Ее бытование в Краснинском и Бельском уездах Смоленской губернии подтверждается словарями, ср.: «Протасии, прытавесы — хоругви. Идутъ папы с прытасѣими и пиятъ куралесу. Красн. у., с. Глубокое» [Добровольский 1914: 739]; «Протасѣя, ж Церковная хоругвь. Идутъ попы с протасеями и поють куролесу Красн Смол, 1914 Смол.» [СРНГ 32: 263]; ср.: «Процесы — хоругви. Нясутъ папы працесы. Бельск. у., с. Сельцо» [Добровольский 1914: 741].

Следующая лексема, привлекающая внимание, это *рученец*; слово снабжено толкованием: «период кормления молоком». Обращение к словарю В.Н. Добровольского, где это слово отмечено в Краснинском уезде, позволяет уточнить значение, ср.: «Ручанец — двенадцать дней после того, как поросится свинья. Ручанец вышел, можна поросенка битъ. Краснин. у., с. Зверовичи» [Добровольский 1914: 803–804]; ср. также: «Рученец (2). Срок в 12 дней после рождения какого-л. домашнего животного (обычно поросенка), когда мясо его уже можно употреблять в пищу» [СРНГ 35: 279] с примерами из других регионов России.

В словарной подборке из с. Язвено содержится также несколько фразеологических единиц, передающих образность народной речи: «урожайная женщина (здоровая, полная)», «земля заяловѣла (год не пашется)» [ТАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 84об.]; отмечена местная поговорка с толкованием: «из долины всё придетъ,

а из глубины нѣтъ (т.е. из далекаго мѣста <...> все можно ожидать, а из могилы нѣтъ)» [Там же].

Завершает свою подборку составитель выводом: «Разговоръ близокъ къ славянскому языку, напр., хлѣба нынче умиленіе, галголить, свариться (ссориться), вочи (глаза), удавличь (ср. удовольствие)» [Там же].

Однако собирателя привлекали не только традиционная лексика и фразеология. Далее священник Павел Юденич обратился к неологизмам, отметив «попытки к модным словам» в основном среди молодежи, которая «привыкаетъ говорить чище»: «припензія (претензія), фарсонъ (фасонъ), мечтально (моментально), прахтика [без пояснения. — О.Б.], балхонъ (балконъ), андеи (идеи), миньтюрный (мелкий), ляпортъ (рапортъ), грубурнаторъ [без пояснения. — О.Б.] и т.п.» [Там же].

По такому же принципу составил свой перечень «непонятных» слов, услышанных «в разговорах крестьян» с. Яковлевичи Ельнинского уезда, священник Стефан Соколов (1903 г.): «патрофлять, зробить, ни трясса (?) [сопроводил слово знаком вопроса. — О.Б.], вечерить, услонъ (скамейка), пошукай, якже, ти дасі мине, вместо звука с произносятся з зъ лукомъ, ти видив, ти пришёвъ» [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 94]. Помимо лексики, кажущейся собирателю почти иноязычной, он отмечает фонетические особенности говора (отсутствие оглушения звонкого согласного перед звонким, «у неслоговое»).

Некоторые особенности местной лексики отметил в своем сообщении 1903 г. священник Евгений Воронков из с. Юров Краснинского уезда:

Племенной составъ населенія, — судя по ихъ языку и обычаямъ, бѣлоруссы. Въ рѣчи ихъ и по сіе время очень замѣтенъ бѣлорусскій акцентъ, за который они жителями другихъ русскихъ губерній обзываются «поляками». Здѣсь за обыкновеніе вмѣсто «ли» — говорить «ти», сундукъ наз. «скрынка», погребеніе мертваго — хавтуры и проч. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 188–188об.].

Любопытный пример использования этнонима *поляк* применительно к природному явлению приводит С.В. Максимов, характеризуя языковую ситуацию на русско-белорусском пограничье: «в Псковской губернии <...> второй лед, идущий сверху,

из Витебской губернии <...> по рекам Ловати и Коломенке, называется “поляком”» [Максимов 2018: 133]⁸¹.

Примером второго типа может служить словарь из с. Деревуш Рославльского уезда, составленный дьяконом Кириллом Лызовым (1904 г.) [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4. л. 99–101об.]. Слова с толкованиями («переводом») расположены в два столбца на странице, а в конце (л. 101об.) даны сплошным списком-перечислением. Словарю предшествует краткая преамбула, в которой собиратель отмечает наиболее характерные, с его точки зрения, особенности местного говора. Любопытно, что акающее произношение оценивается им как «мягкое» в отличие от оканья.

(л. 99) Языкъ прихожанъ чисто славянскій, есть помѣсь польскаго и еврейскаго. Говорять у насъ мягко на букву а, тамъ гдѣ нужна буква о, напр.: каня (над словом помета: род. п.) — конь, папа (над словом помета: род. п.) — попъ, агонь — огонь; вмѣсто е — я: бяреза — береза, бяру — беру, тѣпло — тепло; вмѣсто щ — ш, напр.: // (л. 99об.) роша — роща, шука — шука; вмѣсто з — ж: ѣжу — ѣзжу, вожжи — возжи, вожжаца — возжаться.

Примѣры словъ и выговоровъ.

рыю вмѣсто рою,
мыю — мою,
сляпэй — слѣпой,
вада — вода,
галава — голова,
востровъ — островъ,
дужа — сильно,
колько — сколько,
рубахою — рубашкою,
жонка — жена,
бяру — беру,
тѣпло — тепло,
середа — среда,
вазьмице — возьмите
вижжигъ — визжигъ

на сталѣ вмѣсто на столѣ
въ избѣ и въ хатѣ говорятъ
ка мнѣ вмѣсто ко мнѣ
утикать — уходить
улятѣвъ — улететь
навучить — научить.
у мяне — у меня.
по-утру
рання — по утру.
на околицѣ — на улицѣ
вдава — вдова.
взявъ — взять,
вовцы — овцы,
дѣревня — деревня
ворокъ — хлѣвъ,

⁸¹ С.В. Максимов также приводит следующее наблюдение: в верховьях реки Межи и на реке Каспле «до сих пор сохранился у судовых рабочих, называемых здесь “сходными”, идущими с Риги, обычай называть левый берег обеих рек литовским, а правый русским» [Максимов 2018: 133].

сѣмячко — подсолнушное

сѣмя

(л. 100)

кровь вмѣсто кровь

любовь — любовь,

масъковский — московский,

дѣвонька — дѣвушка,

другей — другой,

пропавъ — погибъ,

схуався — спрятался,

схували значить похоронили,

густэй вмѣсто густой,

кали — когда,

сляпэй — слѣпой,

капейка — копейка,

Ванька — Иванъ,

Сашка — Александръ

диравенский — деревенский

шипачъ — щипать,

вулица — улица,

цвяты — цвѣты,

чяго — чего

што — что.

(л. 100об.)

веселле вмѣсто веселье,

свиня — свинья,

удивлене — удивленье,

браця — братья,

попада — попадья,

майво — моего,

майму — моему,

знаишь — знаешь,

знать — знаетъ,

знаите — знаете,

умѣишь — умѣешь,

умѣить — умѣть,

умѣите — умѣете,

зямли — земли,

всей дярэвни — всей деревни,

дѣвки (над словом помета: дат.

п.) — дѣвкѣ

въ вярху — въ верху,

гарохъ — горохъ,

беряжокъ — бережокъ,

(л. 101)

драва — дрова, //

малошный вмѣсто молочный

ходиць — ходить

ѣцыхо — тихо,

цёмный — темный,

рѣднй — родной

два дни — два дня.

урядцникъ — урядникъ

бывъ — былъ,

знавъ — зналъ,

довга — долго,

мавчать — молчать,

лошка — ложка,

пальцы — пальцы

подариць — подарить.

худэй — худой

хвараць — хварать

хвилинь — филинь

Хвѣдор — Ѳедоръ.

Хвилипъ — Филипъ

наллю — налью //

я. — род. п. миня, вин. п.

мяне

ты — дат. п. табѣ

ёнъ — вмѣсто онъ —

род. п. — ягѣ, дат. п. — ямѣ

пр. п. о ёмъ,

якая вмѣсто какая,

якъ — какъ,

салдаты — солдаты

масоль — кость,

худэй — худой,

всяму (над словом помета:

дат. п.) — всему.

идуць — идуть,

пекуць — пекутъ,

жгуць — жгутъ

играюць — играютъ,

любють — любятъ,

ходють — ходятъ.

хочутъ — хотятъ. //

дяруца (над словом помета: возвр.) вмѣсто деруться
сварюца — ругаются,
бьюцца — бьются,
караць (над словом помета: неоп.) — карать,
рось — рости,
драца — драться,
куды вмѣсто куда,
рафинь — графинь,
таперь — теперь,
пяють — поють,
у Скрисенья — въ Воскресенье,
потерявъ — потеряль,
дванадцать — двѣнадцать,
тысячь — тысяча,
кричевъ — кричалъ,
висчить — визжитъ,
висшчить — — — — —,
улятевъ — влетель,
таматка — тамъ
звутра — съ утра,
(л. 101об.)

зь вѣчера — съ вѣчера,

отчини — оттвори.
утикай — уходи,
хапила —хватила

гаворюць — говорятъ,
нѣкага — какого-то
жлуктитъ — бучить белье
нѣту-ти — нѣтъ.
захотѣвъ — захотѣль
енъ идець — онъ идетъ
яны идуць — они идутъ
ти-пойдѣшь — пойдешь-ли
тата — отецъ
мама — мама,
каму — кому,
ничѣга — ничего,
скрыня — ящикъ въ столѣ
крынка — донушко на горлачѣ,
постоялка — молоко,
выть — поросята, //

лубка — лукошко, сляпова — слѣпого, ти чувъ ты — слышал-ли ты,
няшь — неужели, нягошь — да правда, нима — нѣтъ, прать — бить,
пранныкъ — валекъ, что бѣлье бьють, и проч. он гыть — онъ гово-
ритъ, баюць — говорить.

О чем говорит эта подборка? Собиратель ориентировался на фонетику и пытался передать наиболее очевидные для него различия местного говора и привычного для него произношения. Так, он отмечает не только яканье, но и очень мягкий звук [т'], характерный для белорусских и польских говоров, «у несло-говое», отсутствие йотации, смену акцентной парадигмы: «зям-ли — земли», «дяруца (над словом помета: возвр.) вмѣсто деруть-ся», «тцихо — тихо», «цѣмный — темный», «кровъ вмѣсто кровь», «сляпэй — слѣпой», «веселле вмѣсто веселье», «наллю — налью», «рѣдный — родной».

Некоторые позиции вызывают недоумение, например: «уряд-цникъ — урядникъ» (попытка передать гипотетическое дзеканье при сохранении мягкого [р'], ср. бел. *ураднік*).

Лексические единицы последовательно снабжены пере-водом, отмечается употребление слов из «разных языков»

с синонимичным значением, например: «схували значить похоронили», «жлукнуть — бучить белье», «скрыня — ящикъ въ столѣ», «отчині — оттвари», «въ избѣ и въ хатѣ говорятъ».

Обещанной в преамбуле «помеси польского и еврейского» в словаре не отмечено, однако стоит обратить внимание на ряд колоритных регионализмов, бытование которых подтверждается и другими словарями.

Ворок в значении 'хлев' зафиксировано также в Смоленском и Бельском уездах, а колоритным примером словоупотребления может служить поговорка из Рославльского уезда: «От пусто-го ворка ни стыдна с пустым мишкой идти (с. Тананыкино)» [Добровольский 1914: 86]; это слово в значении 'хлев' с пометой «смоленское» и отсылкой к словарю Добровольского вошло также в [СРНГ 5: 111]. Благодаря же словарнику из ГАСО стало возможным уточнить региональное распространение лексемы на русско-белорусском пограничье.

Сравнение словарных толкований к слову *постоялка* дает возможность уточнить его семантику. Если в словарики из ГАСО дается значение 'молоко', то в [СРНГ] с пометой «смоленское» значение уточняется: «Отстоявшееся (но не прокисшее) молоко» а также указывается наличие этой лексемы в соседнем регионе — на Брянщине [СРНГ 30: 234].

Некоторые лексемы и их толкования могут вызвать недоумение у непосвященного читателя; они явно адресованы знаатокам и носителям местной языковой традиции. Такова пара «выть — поросята». Слово *выть* вовсе не означает название поросят на местном наречии; за его «переводом» стоит целый фрагмент бытового уклада, о чем свидетельствует словарь Добровольского, где со ссылкой на Смоленский уезд говорится: «Выть — крик на поросят и подсвинков; криком же “цу, юз” прогоняют и заворачивают больших свиней. Раздаются последовательно восклицания пастушков: “выть у поле! юз у поле! цу, куда?”» [Добровольский 1914: 107]. Со ссылкой на словарь Добровольского смоленское междометие *выть* вошло и в более поздние словари: «ВЫТЬ-ВЫТЬ-ВЫТЬ, междом. 1. Слово, которым подзывают поросят и подсвинков. Смол., 1914» [СРНГ 6: 46].

Поскольку словарные подборки содержат лексику народного языка, то странно было бы не увидеть среди зафиксированных

слов таких, что отражают фольклорно-мифологические представления крестьян. Рассмотрим один интересный пример. Уже упомянутый священник Павел Юденич записал несколько бранных выражений в с. Язвено Ельнинского уезда, отметив при этом, что у женщин в ходу бессмысленная «брань из набора деревенских фраз» [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 78об.]: детям адресуются проклятия «пранцы тебя возьми», «смерти на тебя нет», «родимец тебя забей», скоту — «волки тебя заколи».

Исследователи народных верований сразу же отметят, что упомянутые *пранцы* в устах смоленских крестьянок вовсе не бессмысленны. *Пранцы, пранцузы* — это память о 1812 годе, когда через смоленские земли прокатилось французское нашествие. Именно с этого времени и закрепились в смоленских и калужских говорах экспрессивные выражения типа «калуж. *Хранцуз ты огложі!*» в значении «Чтоб ты пропал, Пропади пропадом!» [СРНГ 22: 318], «2. Пранец (пранцы) тебя заточи (ешь). Бранно. Выражение неприязни по отношению к кому-л. *А пранец те ешь, мне с тобой неколи зюкать*. Смол., 1914» [СРНГ 31: 67]. Таким образом, в круг мифологических персонажей, которыми пугают детей (черт, леший, цыган, еврей и т. п.), добавляется француз. На Смоленщине *пранец (пранцы)* означает также «французскую болезнь» (сифилис) [Добровольский 1914: 697], ср. в белорусских говорах в том же значении [Носович 1870: 493; Касьяровіч 1927 (2011): 248].

Еще одно значение, зафиксированное для слова *пранцы* — ‘голод, нищета’; *пранцы есть* — ‘терпеть голод’; *Салдат будит пранцы тресть, а я буду пранцы есть* [Добровольский 1914: 697]. Этот термин и поговорка органично вписываются в круг народных легенд о французах, которые терпели всякие лишения, отступая из России. В легенде из Слуцкого повета говорится о том, что «знішчылі пранцузы ўвесь край, змарнавалі ўсё дабро, так што і самі пачалі падыхаць з голаду. Пераелі, паганяны, сабак ды катой, палавалі мышэй да пацукоў, пастралялі ўсіх варон <...> Сам цар Напальён ходзіць сабе на балоце ды ловіць жабы або чарапахі, каб пасілкавацца, бо голад не свой брат, кожнага як засмокча, дык гатоў сам сабе руку адгрызці. Соваюцца галодныя пранцузы, бы сонныя мухі, ды збіраюць чарвякоў, жукоў да ўселякіх слізнякоў, каб хоць гэтую пошкуддзю набіць сабе лантух» [ЛП: 252, № 324].

О том, что в народной речи «пранцы» мифологизируются, можно судить и по тому, как В. Н. Добровольский в своем словаре толкует значение этого слова: «пранцы — в смысле “злыдня” — голод, нищета» [Добровольский 1914: 697]. Название одного мифологического персонажа объясняется через название другого, и образуется пара «пранцы — злыдни» как образное наименование бедности, нищеты и т. п., ср.: «Злыдни — бедность, несчастье» [Добровольский 1914: 270]; «Злыдни — олицетворение бедности и нищеты, зимнего холода и мрака» [Добровольский 1914: 271]. Сходный термин был зафиксирован и на Витебщине (д. Кули Кузнецовского р-на): «Злыдні — бедность, недостатки. У маёй гаспадарцы усё злыдні» [Касьпяровіч 1927 (2011): 133]; одной из ранних фиксаций термина можно считать его наличие в словаре Носовича: «Злыдни — бедственное состояние, крайняя нищета. У́лисья злыдни, як воши в цёло. *Посл.*» [Носович 1870: 210]. Представления о злыднях характерны для русско-белорусского пограничья. В Себежском уезде Витебской губернии (ныне — Себежский район Псковской области) была записана легенда о Злыдне, у которой вместо души — «черт с горшком, в коем разные мерзости», которые Злыдня раздает людям; на Смоленщине бытуют поверья, что злыдня оборачивается ребенком, человечком, нищим стариком, бывает невидима, но имеет голос [Белова 2013д: 473–474]. В сказке, записанной в Рогачевском уезде Могилёвской губернии, святой Микола из ревности к святому Юрию, чей конь больше понравился мужику, посылает к нему Злыдню, чтобы та съела урожай [Романов 1891: 20]. В сказке из Гомельского уезда злыдни «косматыя, ня то коты, ня то собаки» разоряют богача, «съедают» его добро (аналогичный вариант был записан в Чериковском уезде [см. Романов 1891: 48, 207–209]). Сюжет с упоминанием злыдней удостоился отдельного номера в сравнительном указателе «Восточнославянская сказка» (СУС –1381D* «Злыдни»: муж находит горшок золота и прячет его под печь, говорит жене, что это злыдни; глупая жена отдает горшок цыгану, чтобы утопить злыдней; собаки нападают на цыгана, и деньги рассыпаются по дороге, их подбирает муж). В варианте из Слуцкого повета муж объясняет, почему он закопал «злыдней» в горшке: «Я закапаў іх, как бу нашуй гаспадарцы ніякого ліха не было» [Сержпутоўскі 2000: 96].

Дальнейшее исследование памятников «лексикографии» из ГАСО, на наш взгляд, должно состоять в том, чтобы детально описать механизмы презентации языкового материала (очевидно, что в данном случае позиция собирателя (священник) четко отделена от позиции носителя диалекта (крестьянин), и этим обусловлены толкования лексем), выявить редкие регионализмы и, опираясь на уже доступный словарный материал, архивные и полевые сведения (в первую очередь на «Словарь смоленских говоров» [ССГ] и его картотеку), дополнить фонд языка культуры русско-белорусского пограничья новыми данными.

Часть 3

ВЕРБАЛЬНЫЙ И АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

Обряд «Свеча» и ЕГО ВЕРСИИ:

ЛЕКСИКА, ГРАММАТИКА, ПРАГМАТИКА

О. В. Белова, А. Б. Мороз

Обряд «Свеча» является характерной особенностью некоторых белорусских (Могилёвская, Гомельская, частично Минская области) и западнорусских регионов (Смоленская, Брянская, Калужская области) [см., например, Лабачэўская 2007; Листова 2008; Лапацін 2013; Мороз 2015б; Белова 2015в; Лобачевская, Федоров 2012; ТМКБ 1: 79–80; ТМКБ 5/1: 313–313; ТМКБ 6/1: 394–398; Кухтина, Савина 2015: 59–60].

В публикациях, основанных на современных экспедиционных записях, уже были достаточно исчерпывающе описаны и сам обряд, и его атрибутика, а также отмечены характерные особенности, присущие вариантам обряда, бытующего на русско-белорусском пограничье. Полевые исследования продолжаются, но не менее важным оказалось обращение к архивным источникам рубежа XIX–XX вв., благодаря которым удалось более наглядно представить географию бытования и структуру обряда в прошлом и настоящем, уточнить некоторые обрядовые термины и выявить целый ряд интересных особенностей — как исчезнувших в современных версиях обряда, так и продолжающих устойчиво бытовать.

В двух словах обряд выглядит так: накануне установленного по *оброку* (обету) дня или выбранного в качестве деревенского (*престольного* [Лапацін 2013: 29]) праздника участники обряда собираются в одном доме и изготавливают из воска (а затем каждый год *насуковывают* — дополнительно облепляют воском старую) свечу. Эта свеча, наряженная в подобие платья, стоит у *куту* (угол с иконами), ее зажигают, молятся; на следующий день свеча

торжественно переносится в другой дом, где останется до следующего года. Вместе со свечой или вместо свечи основным обрядовым предметом может быть особо почитаемая икона, которая в церковь не возится, но так же переносится из дома в дом, причем при перенесении ее практикуется пролезание под ней участников процессии ради обеспечения здоровья [подробнее см. Мороз 2015б].

Материалом для нашего исследования послужили как фольклорно-этнографические источники XIX–XXI вв. и архивные материалы XIX–XX вв. (в частности, Государственного архива Смоленской области — ГАСО), так и полевые записи, сделанные во время экспедиционных исследований на этнокультурном пограничье в 2013–2018 гг. (Чериковский и Кричевский районы Могилёвской области Республики Беларусь; Велижский район Смоленской области России; Злынковский район Брянской области России; Гайновский повет Подляского воеводства, Польша).

СТРУКТУРА ОБРЯДА

Говорить о структуре обряда «Свеча» крайне сложно ввиду полной невозможности описать его инвариант. Количество основных элементов обряда значительно, а расхождения между различными его версиями столь велики, что пересечения может не быть вовсе. Ситуация усложняется еще и тем, что имеющиеся описания обряда сильно разнятся степенью подробности. Это связано и с вовлеченностью информанта в процесс, и с глубиной интереса исследователя, и с его особыми пристрастиями. В значительном числе случаев описания ограничиваются краткими упоминаниями наподобие такого: «22 октября местные прихожане приглашают духовенство для совершения молебнов в их домах. Празднование это известно у них под именем “Свечи” и “Фроловщины”» ([ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 3об.], с. Балутутино, Ельнинский у.). В других степень подробности зависит исключительно от интереса и внимания исследователя.

Тем не менее, выделим набор ключевых элементов, которые в той или иной мере являются структурообразующими (пусть и не обязательными). Всего нами проанализировано около пятисот фиксаций, фиксации из одного места, если они

не противоречат друг другу, при картографировании были объединены.

1. Время. Исполнение обряда обязательно приурочено к какому-либо христианскому празднику. Праздник может быть:

а) престольным:

Это перед Николой ходе. Тэ у нас быў у наших у Азаричах это быў престольный праздник. [Никола?] Никола, да. Ён весенни ходе, и осенни. Вот уже на осенни у кого свяча... етой же церкви не було, а уже у кого свяча, да пераносить уже у другую хату. Допустим, такие же бабки молебные, значить, у етый день уже перяносили свячу. На Николу ([ФА ВШЭ], с. Азаричи, Злынковский р-н Брянской обл., СЛМ);

б) *оброчным* (обетным) — по общему установлению договаривались праздновать в тот или иной день, выбранный из различных соображений, например, в связи с избавлением от бед:

Вот даўно, ета, можа, і двесці лет, можа, і двесці пійсят, мы ні знаім. Была какая-та мора. Хадзіла. І вот паміралі людзі. І нашы, давыдаўскія, абрыклісь, паследні — Сергій умер ужэ. Ані і начылі іскаць «Сергія». Паехалі ў цэркаў, а ў нас цэркаў была — Сабор Петрапаўлаўскі. Наш прыход. І паехалі, і выбралі «Сергія Раданежскага». Выкупілі іго, наверна (Гомельский р-н [Лапацін 2013, № 16]);

в) связанным с почитанием той или иной иконы в определенной части села:

[Не помните какая икона была на какой улице?] Были... Рожество была, ина и сейчас во, у одной женщины стоит, Рожество. Михайла быў, Хвядосий... Феодосий, Рожество... [Соб.: Ваша...] А наша, у нас Вознясение. Вознясение. У нас Вознясение ([ФА ВШЭ], с. Рогов, Злынковский р-н Брянской обл., ПОС).

В принципе, датой совершения обряда может быть любой праздник, по записям же картина выглядит так: день

св. Николая — 50 упоминаний¹; Архангела Михаила — 19; Казанской иконы Божьей Матери — 13; Покров — 12; Ильин день — 8; Троица — 8; Рождество Богородицы (*Богач*, *Пречистая*) — 8; свв. Флора и Лавра — 8; Рождество Христово — 6; Духов день — 5; св. Варвары — 5; св. Георгия — 4; Спас — 3; Успение — 3; Василия Кессарийского — 3; Введение — 3; Вознесение — 3; *Страсти*² — 2; Воздвижение — 2; св. Параскевы Пятницы — 2; св. Феодосия Черниговского — 2; *Петров день* — 2; *Павлов день*³ — 1; Алексия Митрополита Московского — 1; *Десятуха* (10-я неделя после Пасхи) — 1; свв. Бориса и Глеба — 1; св. Димитрия Солунского — 1; Собор Иоанна Крестителя — 1; Жен Мироносиц — 1; Иконы Божьей Матери Одигитрия — 1; св. Пантелеймона — 1; Пасха — 1; св. Сергия Радонежского — 1; Сретение — 1. Картина вполне типичная: с большим отрывом первое место по частотности занимают дни св. Николая, остальные праздники не выходят по частотности за 20, много единичных случаев. Надо отметить, что примерно в двух третях свидетельств день празднования вовсе не называется, во многих праздники даются через запятую, что не позволяет судить об их частотности⁴. Тем не менее, мы можем утверждать, что обряд не приурочен к какой-либо одной группе праздников или сезону. Он мог исполняться в любое время года.

Празднование начинается всегда вечером накануне соответствующего праздника и заканчивается обедом в сам праздник. Каждый конкретный обряд совершается один раз в год (редко два раза) в одно и то же время. Отклонение от этого порядка сулит бедствия (кару): «Крестьяне рассуждают: “Весь хлеб побилло градом оттого, что «свечу» не справили: супроти Бога не пойдешь»» [Добровольский 1900: 38].

2. Пространство. Пространственная организация обряда предполагает перенесение основного обрядового предмета в день

¹ Обычно в случае с Николиным днем празднование совершается два раза в год, а перенесение один — зимой или весной.

² Страстная пятница.

³ В местной традиции Павлов день — день, следующий за Петровым днем, то есть 13 июля (д. Норки Чериковского р-на Могилёвской обл.).

⁴ Если автор описывает празднование на значительной территории (уезд или губерния), перечисляя календарные даты, мы не можем судить о количестве деревень, в которых «Свеча» проходит в тот или иной день.

праздника из дома в дом. Как правило, не отмечается никакой определенной последовательности движения: кто вызовется принимать «свечу» в течение года, тот ее и принимает. Границы обряда могут совпадать с границами села или быть уже: в селе может быть несколько «свечей», каждой из которых празднуется в одном конце, на одной улице села или в родственном кругу. В пространственную схему может быть включена и церковь, причем совершенно необязательно, чтобы она находилась в селе, где происходит обряд. В случае ее отсутствия «свечу» могут возить в ближайший храм на *отправу* (для служения молебна):

Духа, Троицу отме... отправляем её ў церкви. Ну, а тады соседи придут, девчаты. «Ну, давайте, свеча, давайте посидим». Ну и так два дня свечу эту гуляем. [А в церкви что с ней делают?] А ў церкву приносим на Дух-Троицу. И там служение идет. И ў конце служения её посвящают ([ФА ВШЭ], с. Лобковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., ПОД).

3. Основной обрядовый предмет. В контексте обряда задействован ряд важных ритуальных предметов, однако ключевой один. Он и называется «свечой». «Свечой» может быть как собственно свеча, так и икона [Лапацін 2013: 20]. Если «свечой» называют именно свечу, то она изготавливается особым образом: в основе ее может быть огарок церковной свечи, принесенной с богослужения [Шейн 1902: 181–182], или она изготавливается «с нуля»: с жителей села собирается воск или деньги на его покупку, из ниток делается *кнут* — фитиль, на него наклепывается воск. В итоге изготавливается большая свеча, которая может достигать 10 см в диаметре и метра в длину. «Эта свеча походит на голову сахара. Вверху такого конуса-свечи ставятся три свечи, которые и зажигаются пред иконой того праздника и святого, которому служат» ([ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 102об.–103об.], с. Дербуж, Рославльский у.). Свеча эта часто дополнялась: к ней прилепляли по бокам две обычные церковные свечи в виде рук, втыкали монеты-глаза [Лисицын 1898: 271; Добровольский 1900: 36]. Иногда большая свеча могла не иметь фитиля — в верхней части на ней крепили обычные свечи и зажигали именно их. В двух свидетельствах отмечается, что для изготовления свечи использовалась бутылка: ее облепливали воском, вероятно, для экономии

(пос. Андраны Мстиславльского р-на; д. Речица Чериковского р-на Могилёвской обл. [Листова 2008: 32]). В дальнейшем каждый год вечером накануне праздника свеча *насукивалась*, или *досуковывалась*, то есть долеплялась, увеличиваясь таким образом в размере. Во всех материалах, опубликованных и архивных, где говорится о такой свече, отмечается, что передается она в течение многих лет; по многочисленным свидетельствам начала XX в., когда свеча достигала около двух пудов веса, то есть становилась слишком тяжела для ее ношения, ее отдавали в церковь, где воск использовался для изготовления церковных свечей ([ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 5, л. 11], с. Знаменское, Смоленский у.). Современные информанты отмечают, что в церковь отдается свеча, если ее больше не хотят держать и праздновать ей некому: «У меня мирская та осталася тады, ўси поумирали, ну, у нас там уже больше не было, кому. Ина у меня осталася, я хотела сдать. А этая, значить, церковная, говорит: “Нехай ина у вас и стоит”» ([ФА ВШЭ], с. Костюшковичи, Кричевский р-н, СТГВ). Обычно отказ от того, чтобы принимать свечу у себя, мотивируется двумя причинами: а) дорого и утомительно организовывать праздники и готовить обед на всех; б) люди уезжают из села или насовсем, или на зиму, и свечу хранить не у кого.

На Смоленщине отмечено название обряда и основного обрядового предмета — *суспица* (Краснинский уезд [Щ–нъ 1891])⁵. На термине *суспица* остановимся подробнее, поскольку на сегодняшний день это единственное известное нам обозначение такого рода, которое встретилось в заметке в газете «Смоленский вестник» за 1891 год: «К числу особенных религиозных обрядов, существующих в большинстве селений Краснинского уезда, нужно отнести “суспицу”, т.е. совместное, артельное лепление (сучение) свечи» [Щ–нъ 1891]. Изготовление свечи начинает старейший хозяин в деревне, приглашая соучастников к себе во двор: «Старики, прошу вас “повышать свечу”»; коллективно изготавливается большая свеча (каждый участник приносит по полфунта или по фунту желтого воска), одевается в белую «сорочку», обжигается при пении молитвы и ставится «на кут» — в переднем углу под иконами; после совместной молитвы участники «суспицы» угощаются хлебом-солью и расходятся по домам; на другой

⁵ За указание на источник авторы благодарят Ю.Н. Шорина.

день в присутствии причта «суспица» зажигается, и начинается служение всенощной; после отъезда духовенства начинается пир с участием родственников и знакомых из соседних деревень; «лет через 5–6, когда воска налепится на свечу около или более пуда, “суспица” жертвуется в церковь или же, всего чаще, продается, а на вырученные деньги справляется празднуемая икона; вместо прежней свечи таким же манером устраивается новая» [Ш–нъ 1891].

Слово *суспица* в приложении к обряду «Свеча» в диалектных словарях не зафиксировано, оно отсутствует в «Смоленском областном словаре» В. Н. Добровольского [Добровольский 1914] и в «Словаре смоленских говоров» [ССГ]. «Словарь русских народных говоров» для слова *суспица* приводит значение ‘отходы при обмолоте злаков, полова’ [СРНГ 2008/42: 307, с пометой южн. и отсылкой к словарю В. И. Даля]. Отмечен в СРНГ и глагол *суспевать, суспеть* ‘успевать сделать что-л. за определенный промежуток времени’ (калуж., сарат.) [СРНГ 2008/42: 307]. Однако учитывая контекст коллективного обряда изготовления свечи, выскажем предположение, что термин *суспица* следует в первую очередь соотносить с семантическим полем «общество, сообщество, совокупность», ср. укр. *суспільство* ‘общество, совокупность’, бел. *сукупнасць* ‘совокупность’, бел. *супольнасць* ‘сообщество’. Например, в словаре Н. И. Касперовича зафиксировано слово *сусьніца* в значении ‘кладчина’: *Паездзе з табой ў сусьніцу* (Витебская обл., Бешенковичский р-н [Касьпяровіч 1927 (2011): 297]); в словаре И. К. Белькевича представлено наречие *сўпыльна* ‘совместно, сообща’ (Могилёвская обл., Милославичский р-н [Бялькевіч 1970: 427]).

До недавнего времени считалось, что свеча может быть только такой и что *насукивание* свечи — один из кульминационных моментов обряда. Между тем имеется несколько свидетельств обратного.

В 2012 г. вышел фильм «Брацкая свеча» (режиссер — И. Волох, автор сценария О. Лобачевская, оператор А. Мясникова)⁶, где подробно показан обряд «Свеча» в с. Лука Столинского района Брестской области. В фильме показан весь цикл — от изготовления свечи до ее освящения и богослужения в церкви. При этом

⁶ Фильм доступен по ссылке <https://www.youtube.com/watch?v=AVTET-56BPI>. Дата обращения – 17.03.2023.

обряд имеет два существенных отличия: во-первых, делается не одна, а три свечи, каждая около метра длиной и около 10 см в диаметре. Во-вторых, из контекста следует, что каждый год изготавливаются новые свечи.

В 2017 г. группа исследователей в составе авторов этой главы, а также Н.В. Петрова, Н.С. Петровой, Н.А. Савиной и М.О. Гардера обнаружила и зафиксировала похожий обряд, исполняемый в двух населенных пунктах белорусско-польского пограничья, в Гайновском повите Подляского воеводства Польши. В расположенных вблизи друг от друга белорусских поселениях устраивается обряд «Свеча» на праздник Введения (с. Чижи) и св. Алексия Московского (д. Койлы). Накануне этих праздников каждый год изготавливаются свечи в значительном количестве (так, в с. Чижи на Введение 2017 г. в присутствии исследователей было изготовлено 32 свечи длиной около 0,5 м и диаметром около 5 см). В настоящее время в Чижах обряд исполняется в церковном доме (*плебании*), а в Койлах, где есть только часовня, — в доме культуры. Изготовление свечей проходит под руководством священников, и трапеза организуется за счет прихода, однако, по словам информантов, такой порядок заведен относительно недавно, после того как люди перестали вызываться быть хозяевами праздника. Количество свечей в подляшских селах определяется дальнейшим их использованием: в течение следующего года такие свечи дают родственникам умерших односельчан, и они горят у гроба, пока он стоит в доме. По словам настоятеля Успенского прихода в Чижах, с прошлого (т.е. с 2016-го) года в селе умерло около 30 человек. Эти свечи не наряжаются — и в Брестской области, и в Подляшье в церковь эти свечи несут, перевязав лентами. Утром в день праздника эти свечи приносят в церковь (в Подляшье их несут крестным ходом), затем они освящаются и зажигаются. В Брестской области свечи стоят в подсвечниках, в Подляшье их держат женщины — каждая по свече, а по окончании литургии ставят в специальную подставку на клиросе⁷.

В восточной зоне распространения обряда «Свеча» свечи может не быть. В этом случае термин *свеча* используется для обозначения не только самого ритуала, но и применительно

⁷ Видеозапись празднования Свечи на Введение 2017 г. в с. Чижи доступна по ссылке <https://www.youtube.com/watch?v=esWL43WIDVY>. Дата обращения – 17.03.2023.

к основному предмету — иконе: «Перанасная ікона — Свяча» (Речицкий р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 18]; то же в Хотимском и Костюковичском р-нах Могилёвской обл. [ТМКБ 1: 79–80]). Икона считается принадлежащей селу (*общая, переходная, переносная* икона). Обряд совершается в тот праздник, который на ней изображен. Икону *отправляют* (вечером и утром молятся перед ней), затем переносят от старого *хозяина* к новому, ставят у *кут* (в красный угол), где она пребывает до следующего года. Также как и свеча, она не может выходить за границы социальной группы, в которой она почитается, и при необходимости ее отдают в церковь.

В редких случаях отмечается, что икона бралась для обряда из церкви и возвращалась туда по истечении определенного срока, например недели ([ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 45], Рославльский у. Смоленской губ.; Гомельский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013: 20]).

В ряде версий обряда задействован комплекс свеча+икона: переносятся и передаются оба предмета, нераздельно. Пример такого обряда нам удалось наблюдать в д. Норки Чериковского района Могилёвской области. В *Павлов день* (день, следующий за днем свв. ап. Петра и Павла) совершается празднование, *отправка* и перенесение свечи и иконы первоверховных апостолов. Ср. в Ветковской районе Гомельской области: «Красіва ўбіралі. Свяча — бальшая, таўстая сама. Ікона “Мікола” бальшая. Перанашаюць, бяруць ікону, табе свечку даюць у рукі, етаму, етаму... Свяча адзета, плацця такая адзявалі з гардзіны і фартук, ленты цвятныя і цвятамі кругом убіралі. Проста, як сарафан. Саломай дарогу слалі. З двара ідзець паперадзі і салому труса, а Свяча ідзець услед, і людзі ідуць» [Лапацін 2013, № 63].

Однако по опубликованным описаниям далеко не всегда можно понять, используется ли в обряде только свеча, только икона или оба предмета. Сосредоточиваясь на одном, публикаторы не отмечают даже просто наличия/отсутствия второго. Это не позволяет нам судить о распространении версии обряда без свечи. Заметим только, что она была нами зафиксирована по белорусско-русской границе (Злынковский р-н Брянской и Велижский р-н Смоленской обл.) и отмечена Г.И. Лопатиным для приграничных районов Белоруссии. Имеется одна фиксация западнее Гомеля, в Речицком районе [Лапацін 2013, № 18].

Остальные описания без упоминания свечи (но не гарантировано с ее отсутствием) локализованы на востоке Гомельской области и западе Брянской области.

Следует, однако, отметить, что противопоставление «свеча — икона» не вполне релевантно. Каким бы ни был центральный обрядовый предмет, второй будет обязательно присутствовать в обряде: при перенесении свечи-иконы и отсутствии большой переносной свечи обязательно перед иконой во время *отправы* будут стоять зажженные свечи, а при перенесении общей свечи, если и не переносится икона, то свеча непременно будет стоять и в отдающем, и в принимающем доме в *куте*, то есть перед иконами. Кроме того, сам процесс перенесения свечи часто предполагает несение и иконы (например, закрепленного на самой свече небольшого бумажного образа).

4. Наряд «свечи» и ее антропоморфизм. Помимо «свечи» (свечи или иконы) в обряде используется еще ряд предметов. Один из важнейших компонентов обряда — нарядание «свечи» (будь то свеча или икона). Мы уже отмечали выше антропоморфизм наклепываемой свечи. В дополнение к упомянутому свече шьют *платье, сарафан, юбочку, рубашку*. Наряд свечи должен выглядеть торжественно и может вызывать ассоциации со свадьбой:

Свяча — как жэншчына. Нада і рубашачку адзець, нада і плаціцца ей. Свяча — жэнскага рода (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 60]).

Одежда свече шьется каждый год новая и из нового материала:

[Почему у свечи должно быть платье?] А голенькая ж нельзя. <...> [Можно платье любое: разноцветное, белое?] Любое, любое. Я раньше дак сюды во... утягивала ленточки. Сразу ж... раньше ж не было капроновых, а атласная. Я ленточки сюды, сюды подпо-ясу ленточкой. Ну, а то тяперь ужо капроновые, я капроновыми... [Материал должен быть новый? Или можно и из своего платья сшить?] Не... ну не желательно, по-моему, никто не пошиет из своего... Ну як... на икону на ету... на свечку надеть носившее? ([ФА ВШЭ], с. Удога, Чериковский р-н Могилёвской обл., ИТВ).

По свидетельству из д. Барсуки Кормянского района Гомельской области, старые «платья» со свечи не снимали, надевая новый наряд поверх прежних [ТМКБ 6/1: 394].

По замечанию автора конца XIX в., «в некоторых приходах, напр. Райском (Смол[енского] у[езда]) свечу одевают в рубашечку и убирают лентами. <...> Самая форма свечи напоминает отчасти языческих болванчиков, чему особенно способствует украшение ее рубашечкой и лентами» [Лисицын 1898: 272]. В Краснинском уезде Смоленской губернии процесс одевания свечи в коленкорную (белую) сорочку (в виде сшитого покрывала) обозначался выражением *венчать свечу* [Щ-нъ 1891].

Примерно то же продельвается и с иконой. В рассматриваемом регионе иконы, висящие в доме, в принципе не принято держать *голыми*, т. е. не покрыв их полотенцами: «Уже чтоб голый боженька не был никогда» ([ФА ВШЭ], с. Погорелье, Велижский р-н Смоленской обл., ЕНМ). Во время *отправы* и перенесения иконы на нее надевается новый, специально приготовленный, купленный или вышитый рушник, а посередине она может дополнительно перепоясываться лентой:

[А когда вы выносите икону, на ней полотенце?] Ну, а як же, это ж... [Какое?] Да, хто... хто куплёное, хто вышиваное, хто якое. <...> [А вы ещё про ленты говорили?] Ну, ленты это по жаланию, это як у храм иконы отдаём, дак хто перявязывае... ([ФА ВШЭ], с. Еловка, Злынковский р-н Брянской обл., ЛАД).

В ряде случаев отмечается, что как свече, так и иконе делается несколько нарядов разного цвета, которые меняются в течение года в зависимости от календарного периода:

Ета адзёжкі такія. Ківо́т адзяваць. Куплялі, маці́р'ял — цюль. Усе́ ета куплялі — адзіва́лі, як ні́весту на сва́дзьбу. Я пераапра́нала тры́ раз: к Ража́ству, к Паскí і ў́ сiнця́брэ — к пра́зніку. А на пост на́дзі́вала ў́ цёмна́ю адзе́жку (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 82]).

5. Зерно и хлеб. Важное место в обряде занимают зерно и хлеб. Зерно присутствует в основном как подставка под свечу: обычные свечи, которые зажигаются перед иконами во время

отправы, ставятся в посуду, наполненную зерном — рожью, гречихой, ячменем, овсом или смесью разного зерна. Сама же большая *братская свеча* стоит в доме и переносится в другой дом в посудине (*латке, лубке, кадушке, севалке, сявеньке*) с зерном. В ней же свечу возят в *отправлять* церковь. В отдельных записях упоминается, что переносная икона тоже стоит на зерне: «“общественную” свечу зажигали перед иконой, поставленной на рассыпанном па лавке зерне (рожь, ячмень и овес)» [Громыко 1986: 135]. По данным из Могилёвской области, гости, приходившие на «Свечу», несли по горсти зерна в платках и отдавали хозяевам со словами: «Свячэ на повышение, а хазяевам на добрае здароў’е». Хозяйка это зерно принимала, ссыпая в один мешок жито, а в другой ячмень ([ФА ВШЭ], с. Езёры, Чериковский р-н, ШПИ). При передаче свечи от старой хозяйки к новой происходит обмен:

Ина стоит в зерне. Вот решето небольшинько такое, ситце такой маленький, насыпают зерна, ложат полотенце и яё поставят. Ина на куте ўсё и стоит год. [На куте в зерне так и стоит?] Да, да, да. А тады уже, як хазяева уже встречают... Ина, хозяйка та встречает, и, значит, обмен делает. Ина своё, значит, решето, отдаёт с зерном мне, а я ёй со свячэй это. [То есть, вы всё вместе ей отдаёте?] Да, да-да. А ина мне зерно, значит, з решетом это мне назад возвращает. Меняет. [Ваше? Она своё вам отдаёт?] Да-да-да, да-да-да. Меняет. [А что-то говорит в это время?] Ну, кто же... ничёго такого же, ничё... А обмен... ну, чтоб, може... Нияких таких... нериятностей не было. Я так понимаю. [А зерно кто приносит?] Дак я. [Сама хозяйка?] Сама хозяйка, да, сама хозяйка. <...> [А зерно какое на свечу берётся?] Ячневое. [Ячневое, не жито?] Угу, ячневое. Всё время ячневое ([ФА ВШЭ], с. Костюшковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., СГВ).

Услышанную от священника рекомендацию держать свечу в песке вместо зерна наша собеседница комментирует так:

Пясок — это мёртвое считается, это покойника отправляют. Тады становили у жито, чтоб длилася жись. Як жито високае, чтоб и ты возрастаў, не отмираў уже, а возрастаў — тот, за кого свеча. Як ето жито уроди, чтоб у маего дитёнка у етага было крепкое

здоровье и долголетие на многие-многие лета ([ФА ВШЭ], с. Езёры, Чериковский р-н Могилёвской обл., ШПИ).

Одним из важнейших атрибутов обряда является хлеб. Буханка хлеба (в настоящее время его уже не пекут, а покупают) присутствует на столе перед иконой, она переносится вместе со «свечой» (независимо от того, свеча это, икона или комплекс) и затем опять ставится на стол перед иконой — уже в новом доме. Иногда в хлеб втыкают свечу, иногда посыпают солью. Хлебом-солью же новые хозяева встречают «свечу» (что тоже указывает на ее антропоморфизм): «Хозяин встречает икону с хлебом и солью и с коробочкою жита, где становится свеча его» [Бобовичи 1874: 244].

Наконец, хлеб может играть непосредственную роль в *отправе*, во время которой приглашенный священник может служить чин о панагии. Эта деталь фиксируется редко, однако есть упоминания о ней как со слов священника Хотимского района Могилёвской области [Листова 2008: 30], так и со слов наших информантов из Чериковского района той же области: в церковь несут специальную булочку, из которой священник вырезает кусочек, его кладут на крест — *освящают*, потом обратно в булочку и везут назад вместе со свечой. Раньше такие булочки пекли специально, теперь же используют церковные проскуры ([ФА ВШЭ], с. Езёры, ШПИ).

6. Перенесение «свечи» — один из важнейших элементов обряда и самый торжественный его момент. Шествие напоминает крестный ход, а в ряде случаев — когда священника приглашали принять участие в празднике — и являлось таковым. В день празднования после утренней *отправы* процессия в определенном порядке следует по селу из отдающего дома в принимающий. Путь, который предстоит проделать процессии, согласно множеству источников, устилается или соломой [Лапацін 2013, № 48–50, 60, 63, 71; ТМКБ 6/1: 394, 396, 398], или половиками ([ФА ВШЭ], с. Рогов, Злынковский р-н Брянской обл., МСИ; ХВМ; ПЛА). Возглавляют процессию несколько человек — в зависимости от того, что именно переносится. Икону обычно несут два человека на специальных носилках с ножками — *станке* (д. Столпня, Рогачёвский р-н Могилёвской обл. [ТМКБ 6/1: 394]), чтобы ее

можно было поставить, или на руках⁸. Во время шествия желающие пролезают под иконой в надежде избавиться или защититься от болезней. Целительной силой также обладает солома, по которой проходит процессия (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 101]).

На Смоленщине специального названия для обозначения переноса свечи (иконы) из дома в дом в указанных источниках не зафиксировано (ср. термины типа *отправлять свечу, переносить свечу*, записанные в недавнее время в Кричевском и Чериковском районах Могилёвской области [Мороз 2015б: 119–120], а также *руки переменить, отправить свечу* в Могилёвской губернии [Жудро 1893: 234]).

Колоритную деталь в процессе передачи свечи встречаем в свидетельстве из Духовщины:

Оба хозяина берут ведра и наполняют их до половины квасом; затем поднимают икону и свечу и идут к воротам другого хозяина, у которого должна храниться свеча. У ворот они останавливаются. Прежний хозяин вливает новому в ведро свой квас, последний выливает его обратно в ведро первого, этот в свою очередь делает то же самое и так повторяют шесть раз (по три раза каждый). После этого оба хозяина приветствуют друг друга словами: «Ну, куманек, будь здоров», — и целуются [Лисицын 1898: 271].

Сходное описание встречаем в белорусских материалах П. В. Шейна: процесс передачи свечи сопровождается поочередным (в три приема) питием рюмки водки старым и новым хозяином свечи (у стола, на котором стоят свеча и икона); это называется *перепивать свечу* [Шейн 1902: 176–177].

В описании перенесения свечи из Рославльского уезда Смоленской губернии подчеркивается, что холостые парни заносят свечу поочередно во все дома участников *сукания* свечи, приуроченного «под зимнюю Николу». При этом «при входе в избу несущие свечу начинают крутиться вместе со свечой и в то же

⁸ В некоторых местах существовало гендерное распределение ролей при перенесении иконы: образ св. Николая или св. Михаила позволялось нести только мужчинам, образ св. Варвары – женщинам; Богородичные иконы переносили молодые незамужние девушки (Кормянский р-н Гомельской обл. [ТМКБ 6/1: 396]).

время приближаются к красному углу». До этой свечи запрещено дотрагиваться женщинам и женатым мужчинам [М.Н. 1900].

7. **Трапеза** устраивается дважды: накануне вечером после *отправы* застолье (*вечеря*) организуется старым *хозяином*, второй раз — уже в новом доме устраивается обед. В описаниях XIX — начала XX в. часто отмечается, что эти застолья были едва ли не основным моментом обряда, ради которого все и устраивалось. Особенно это связано с попойками, для которых совместно варили в больших количествах мед, квас или пиво. При этом, хотя основным организатором был *хозяин*, трапеза и попойка устраивались вскладчину: «В прежнее время (до введения акциза) к празднику варили на дому мед: воск шел на свечу и в церковь, и мед распивали» [Жудро 1893: 233]. «Накануне праздника каждый хозяин приносил в этот дом ржаной солод, хмель и другие продукты. Здесь варили пиво и приготавливали угощение “из общего приноса”» [Громыко 1986: 135]. Мед как алкогольный напиток (вероятно, квас и пиво могут быть поняты как его аналог) постоянно упоминается в ранних описаниях обряда, что наводит на мысль о связи его с воском, собираемым на свечи тоже вскладчину или покупаемым на собранные по людям деньги, как о продукте т.н. свечных братств, распространенных в западной России наряду с православными братствами [см. Ефименко 1905]. В ряде источников подчеркивается, что обед на «Свечу» напоминает поминальный и по составу блюд, и по поведению: «Блины, борщ, кисель, каша — последняя по очереди, борщ, кисель и др. Оладьи, рыбу жарили, холодное. Кашу ячменную с молоком. Обязательно — последняя каша. Пышки пекут. Канон должен быть. Каждый брал ложку канона. Как на похоронах. Если был пост — то постный обед» (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 78]); «В некатарыя празнікі прыходзяць верушчыя ў гэты дом. Чытаюць малітвы. Какой-та абрад дзеляць. Патом, кажэцца, абед памінальны ўстраіваюць у гэтым этагу святога. <...> Як і на пахаранах бываіць. Замачылі, выпілі, папелі святыя песні — і дамой» (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 77]). Но есть и противоположные указания: «Столы ставили, как на свадьбу» (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 87]).

Отдельно отметим термин *свеча* как название пирушки, завершающей процесс изготовления свечи [Даль 4: 159, с пометой *зап.*

смл.], подробнее о застолье в обряде «Свеча» см. [Мороз 2015б: 118–119].

8. Социальная среда. По характеру социума, державшего «свечу», можно выделить три вида обряда: общинная (*братская* или *мирская*), родовая и личная «Свеча» [Мороз 2015б: 116]. Мирская свеча объединяет всех жителей села, части села или улицы, родовая — родственников, личная — это обряд, исполняемый в одном доме по индивидуальному обету (*оброку*) и, соответственно, такая «свеча» не переносится из дома в дом. Так, Г.И. Лопатин приводит текст, где описывается такой случай: «Казакова з Канатопа пры-вязла свайго хазяіна, із плена, і абрыкла дзелаць “Стрэчаньне”. Яна на Стрэчанне прывязла яго дамоў. І дзелалі пакуль умярлі» (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 14]). Помимо этих трех видов встречаются еще и разновидности гендерные. Так, в одном из сел Хотимского района Могилёвской области устраивалась женская «Свеча» в женский праздник — Неделю Жен Мироносиц [ТМКБ 1: 79–80].

9. Тексты, исполняемые во время празднования, настолько различны, что трудно говорить о них как о единой традиции. Можно выделить две ситуации исполнения: во время молебна (*отправы*) и во время застолья. При *отправе* все в известной мере зависело от присутствия приглашенного священника. В этом случае служилось повечерие, молебен или акафист празднику, иногда «приглашенный причт совершает в доме, где находится самая свеча, всенощное бдение и три акафиста» ([ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 3а, л. 144–144об.], с. Сусловичи, Ельнинский у.). То же происходило при принесении свечи в церковь [Листова 2008: 30]. В отсутствие священника читались молитвы в зависимости от знания, умения и наличия соответствующих литургических текстов:

[И что вы служите? Акафист?] Акахвист, конечно, акахвист.
[А потом?] Павечерню ж ещче, кроме акахвиста павечерню ([ФА ВШЭ], с. Еловка, Злынковский р-н Брянской обл., ЛАД).

В противном случае пелись *псалмы* — духовные стихи. Кроме того, писали и читали записки о здравии и за упокой. О текстах,

исполнявшихся во время застолья, современные источники не содержат никаких сведений, в то время как источники конца XIX — начала XX в. приводят песни, заметно отличающиеся одни от других. Среди таких песен встречаются и плясовые («Я учора у пиру была, / Сяння с пиру пришла; / Мой миленький печалицца, / Мой миленький у ног качаецца: / Не бей жену пьяную, / Жену пьяную, неразумную; / Побей жену тверёзую / Белою березою!» [Цебриков 1862: 289]), и застольные («Ах, вы, пчелочки мои, / Пчелы ярые мои, / А чего ж вы сидите, / На полет не летите: / Ти вас дождики замочили, / Ти вас ветры взбутурлили? / Ах, вы, гостики мои, / Гости милые мои, / А чего же вы сидите, / Хлеба-соли не едите: / Ти мой хлебушка пушен, / Ти хозяин не весел?.. / Коли хлебушка пушен — / Его выполую, / А хозяин не весел — / Правду выпытаю, / Его выругаю...» [Щ-н 1891: 3]).

Собственно во время перенесения «свечи» тоже пелись псалмы. Единственный текст, специально приуроченный к обряду, приводит П. В. Шейн:

Откланявся (имя домохозяина, от которого делают перенос)
Да святому Миколу:
Спасибо, Микола,
Што ты у мяне гыдував,
На конику пыхав,
Хлеба соли засылав,
Всякия пашницы,
И ярыя пшаницы.

У дома нового хозяина:
Прошу тябе, Микола, до сябе,
Штобы ты у мяне гыдував,
На конику пыезжав,
Хлеба соли засылав,
Всягая пашницы
И ярыя пшаницы [Шейн 1902:180].

Сходный текст выявлен в материалах фольклорного архива Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск). Согласно записи, сделанной в 2001 г. в с. Рысков Рогачёвского района Гомельской

области⁹, хозяйка, принимающая «свечу» на следующий год, при перенесении «свечи» в ее дом приговаривала:

Запрашаю да сябе цябе, Мікола,
Каб ты мне дапамагаў,
Скаціну гадаваў,
На коніку прыезджаў
І хлеба і солі прысылаў,
Жыта-пшаніцы, пшана-ячменя,
Каб усё радзілася,
І не зварзілася...

10. Участники обряда и динамика традиции. Вопрос о том, кто будет принимать свечу в следующем году, решался обычно вечером в момент *отправы*. Как правило, особых ограничений не было, однако время от времени появляются сведения о том, что «в дома, запятнавшие себя серьезным проступком, братскую свечу не передавали. Если кто-либо из крестьян отказывался принять на годовое хранение свечу, общественное мнение его осуждало» [Громыко 1986: 135]¹⁰. Иногда существовали ограничения на сам маршрут, в частности старались не передавать «свечу» через дорогу, то есть принимающий должен был жить на той же стороне улицы, что и отдающий (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 50]). Наконец, в последние годы многие отказываются принимать «свечу» или по причине бедности и неготовности организовывать обед, или в связи с тем, что не живут в селе круглый год. Последнее обстоятельство считается крайне важным, поскольку «свеча» не должна покидать пределы села и не может оставаться в доме одна, без хозяев. В ряде случаев приходится идти на различные уловки. Так, в подляшской деревне Койлы рассказывают об одиноком старике, который несколько лет назад принимал свечу (то есть в соответствии с традицией, существующей в этом селе, должен был обеспечить пространство и воск для изготовления свечей, а также обед для участников), но не осилил всех хлопот, а потому обряд совершался

⁹ Полное описание обряда см. в Приложении к этой главе.

¹⁰ Ср. термин *свечник* для обозначения хозяина, у которого хранится «свеча», зафиксированный в Рославльском уезде Смоленской губернии [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 198].

не у него дома, а в доме культуры, а обед был заказан в столовой ([ФА ВШЭ], д. Койлы, Гайновский повет Подляского воев., ИА). В двух белорусских населенных пунктах в Польше, где нами был обнаружен обряд «Свеча», как уже было отмечено, инициативу по ревитализации обряда взяла на себя церковь и весьма в этом преуспела: участвовать в изготовлении свечей приезжают гости со всего повета. В белорусских и западнорусских селах свертывание традиции более заметно и происходит обычно путем ее редукции. В первую очередь отказываются от перенесения «свечи», она продолжает пониматься как общая, но фактически становится личной. В этом случае дом хозяев «свечи» на день праздника превращается в подобие храма: туда может прийти любой желающий помолиться, поставить свечку, помянуть усопших. Когда последний хранитель «свечи» отказывается от этой роли, свеча или икона отдаются в церковь.

11. Мотивации. Как уже отмечалось, возникновение обряда в конкретном случае обычно связано с неким *оброком* (обетом), однако современные носители традиции часто не могут объяснить с каким именно. Иногда вспоминают избавление от мора или неурожая. Более детально помнят историю родовых или личных «свечей». Эти ритуалы типологически вторичны, то есть «свеча» заводится по аналогии с известным уже в селе обычаем. В этих случаях причина помнится: болезнь или исцеление от нее, избавление от беды или память о случившемся несчастье.

Вот у нас это его был дедушка. У яго сын был председателем колхоза, и яго подстрелили. Ну, и вот уже он отец, говорит: «Знаешь, что, Иван, я на тебе обрекуся». И, это самое, сделали свечу. И носил он ее. Это уже была только ихняя личная. Что ён остаўся живый. Его через окно подстрелили. И он эту свечу держал. Но когда умер отец всё-таки, и сын сам умер ў восьмьдесят два годы. Ну, осталася ў доме у яго свеча эта стоять ([ФА ВШЭ], с. Лобковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., ПОД).

При этом личную «свечу», оставшуюся после того как все участники умерли, можно переопределить на другого, оставив или поменяв праздник, к которому обряд приурочен: «Подсукываешь и говоришь другое имя» ([ФА ВШЭ], с. Езёры,

Чериковский р-н Могилёвской обл., ШПИ). Вторичные мотивации могут возникать в ситуации, когда в силу обстоятельств нарушается принятый ход исполнения обряда. Например, если жителей в селе остается не так много, вопрос о том, кто принимает «свечу» в следующем году, может решаться не как обычно, а по косвенным признакам:

Ну, они меж собой переговорили, и они говорят... они на меня: «Михайловна, и ты ж Михайловна, и папа у тебя, и брат у тебя Миша, и всё. Возьми ты себе [икону архангела Михаила]». Говорю... это они ко мне с таким доверием. Я не ожидала. Ну, конечно, это вот такое доверие, всё, говорю: «Хорошо» ([ФА ВШЭ], с. Рогов, Злынковский р-н Брянской обл., ПНМ);

Вот, и святителя, и она осенью обычно — у её ж муж Федосий — и она, у неё икона эта последняя была [имеется в виду, что свекровь была последней хранительницей иконы св. Феодосия Черниговского, у которой ее уже никто не взял], и она всегда обеды устраивала ([ФА ВШЭ], с. Спиридонова Буда, Злынковский р-н Брянской обл., ГКИ).

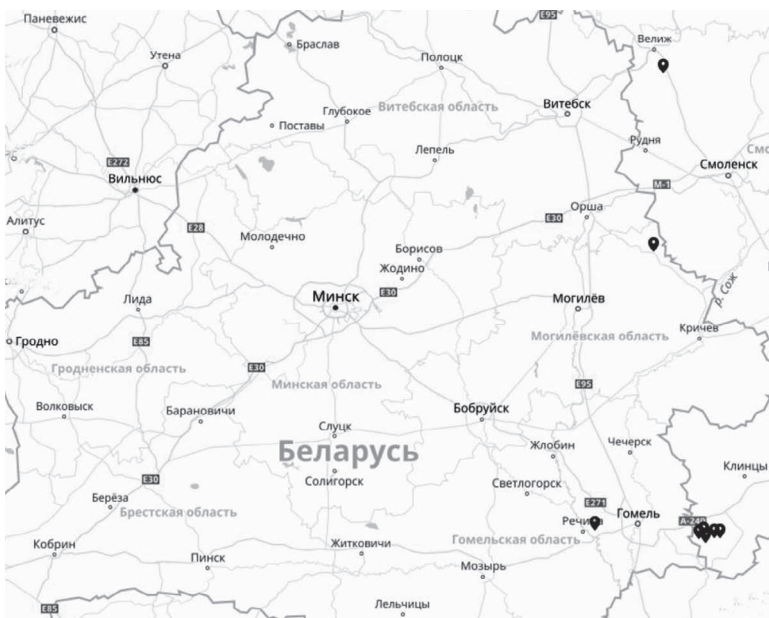
В советское время, когда подавляющее большинство сельских церквей было переоборудовано под хозяйственные нужды или закрыто, такая форма организации общей религиозной жизни оставалась едва ли не единственной и в большой степени хранители «свечи» являлись и религиозными авторитетами. В полевых материалах неоднократно описывается ситуация, когда новые переносные «свечи»-иконы появлялись в непосредственной связи с закрытием церквей:

[А откуда эти иконы?] Ну, у люде... людей они, у людей. У людей, да, да. Со старины оказались, с церквы. По людям они пошли, вот эти иконы из церкви. Когда церкву разорали ([ФА ВШЭ], с. Большие Щербиничи, Злынковский р-н Брянской обл., ВКШ).

Проверить эти данные не удалось, но в сознании информантов это знание занимает важное место, фактически приравнивая обряд к богослужению, особенно в условиях, когда церковь в селе так и не восстановлена.



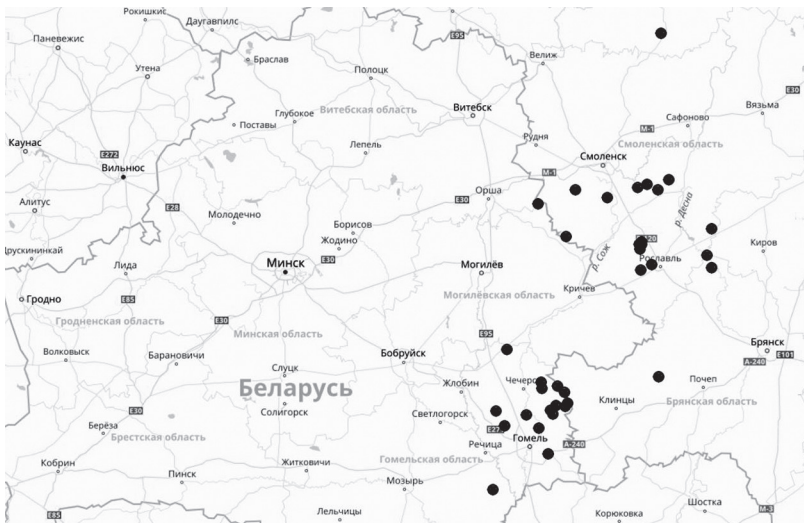
Распространение обряда «Свеча» с наклепыванием свечи



Распространение обряда «Свеча» с иконой — «свечой».
Свеча не наклепывается



Распространение обряда «Свеча» с иконой — «свечой».
Свеча не упоминается в материалах



Распространение обряда «Свеча». Деталей в материалах не содержится



Распространение обряда «Свеча» с ежегодным изготовлением нескольких свечей и принесением их в церковь



Свеча, икона и хлеб. Праздник в Павлов день (13 июля) на источнике Бразгун (д. Норки Чериковского района Могилёвской области). 2014 г.
Фото А.Б. Мороза



Обетная свеча из д. Сокольничи
Кричевского района Могилёвской
области. 2014 г.
Фото А.Б. Мороза

Свеча в красном углу в доме
в с. Рогов Злынковского района
Брянской области. 2018 г.
Фото А.Б. Мороза

Свеча в банке с зерном в доме
в с. Малые Щербиничи
Злынковского района
Брянской области. 2016 г.
Фото А.Б. Мороза





Обетные свечи в церкви
с. Чижи. 2017 г.
Фото А.Б. Мороза



Изготовление обетных свечей
в канун праздника Введения
в с. Чижи Гайновского повета
Подляского воеводства.
2017 г.
Фото А.Б. Мороза

Прохождение
под иконой
на источнике Бразгун.
2014 г.
Фото А. Б. Мороза



Обетная свеча из
д. Удога Чериковского
района Могилёвской
области. 2014 г.
Фото О. В. Беловой



12. Вторичное использование ритуального предмета.

Предметы, используемые в обряде «Свеча», могут иметь вторичное употребление. Свечи, изготавливаемые или долепляемые во время ритуала и стоящие в доме или церкви (в Подляшье), зажигаются над покойником. Кроме того эти свечи в белорусских селах могут использоваться для защиты от грозы ([ФА ВШЭ], с. Костюшковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., МВА; с. Езёры, Чериковский р-н Могилёвской обл., ШПИ), свечу кусали, чтобы не болели зубы ([ФА ВШЭ], с. Удога, Чериковский р-н Могилёвской обл., ИТВ), с ней обходили дом в случае пожара ([ФА ВШЭ], с. Сокольничи, Кричевский р-н Могилёвской обл., БСС), зажигали на Пасху ([ФА ВШЭ], с. Костюшковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., БЗЗ) или по большим праздникам ([ФА ВШЭ], с. Азаричи, Злынковский р-н Брянской обл., СНС), «во время отправления служб и церковных молебнов, панихид и иногда всеобщих и водосвятий» (ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 4, л. 337об.-338об.) с. Чепищево, Рославльский у. Смоленской губ.). На Гомельщине считали, что солома, по которой несли «свечу», помогает от болезни ног (Ветковский р-н [Лапацін 2013, № 101]), ее засовывали под крышу дома от грозы (Ветковский р-н [Лапацін 2013, № 116]), стелили корове, когда телится, и курам, когда несутся (Чечерский р-н [ТМКБ 6/1: 398]); платице от «свечи», которое оставалось с прошлого года, рвали на лоскутки и прикладывали к больному месту (Ветковский р-н [Лапацін 2013, № 112]).

ГЕОГРАФИЯ ОБРЯДА

Начиная с первых публикаций исследователями постоянно подчеркивается пограничный характер обряда. С. В. Максимов указывает на распространение «Свечи» в Вяземском уезде Смоленской губернии [Максимов 1903: 525]; Д. К. Зеленин, предполагая, что обряд прежде был распространен крайне широко, говорит, что «в настоящее время он сохранился только у белорусов и у их соседей — южнорусского населения Жиздринского уезда Калужской губернии» [Зеленин 1991: 386]. М. М. Громыко вслед за Д. К. Зелениным указывает на Жиздринский уезд Калужской губернии [Громыко 1986: 134]. Т. А. Листова обозначает зоны распространения двух версий обряда: «Традиция, где действие

концентрируется вокруг собственно свечи, была широко распространена на Смоленщине, юго-западе Калужской области и сопредельных территориях Могилевской области. На Гомельщине, как и в соседних западных районах Брянщины, под тем же названием фигурировала икона, называемая “свечой”» [Листова 2008: 23]. О.А. Лобачевская и Р.Ю. Федоров описывают обряд «Свеча» как «широко бытовавший в разнообразных локальных вариантах в восточных районах Беларуси, а также на сопредельных землях Смоленщины, Черниговщины¹¹, Брянщины» [Лобачевская, Федоров 2012: 73]. Г.И. Лопатин заключает, что в Ершичском районе Смоленской области и Хотимском районе Могилёвской области основным ритуальным предметом является свеча, тогда как в Костюковичском районе Могилёвской области и Красногорском районе Брянской области главный ритуальный объект — икона. В Гомельской же области почитается комплекс свеча+икона [Лапацін 2013: 19–20].

Наши данные позволяют поставить под сомнение все изложенные выкладки. Мы проанализировали опубликованные данные, неизвестные ранее архивные материалы и собственные полевые записи, сделанные в Велижском районе Смоленской области, Злынковском районе Брянской области России, Кричевском и Чериковском районах Могилёвской области Белоруссии и в Гайновском повете Подляского воеводства Польши.

Архивные материалы позволили значительно скорректировать представления о распространенности обряда на Смоленщине. В Государственном архиве Смоленской области (ГАСО) в фонде 391 (Орловский Иван Иванович) находятся описания сел уездов Смоленской губернии (д. 1–6), выполненные приходскими священниками, откликнувшимися на призыв смоленского историка и краеведа И.И. Орловского (1869–1909) составить подробное описание Смоленской епархии. В 1903 г. И.И. Орловский опубликовал в газете «Смоленские епархиальные ведомости» (№ 14, отдел официальный, с. 797–801) программу-вопросник,

¹¹ Черниговщина, то есть Черниговская область Украины в этом контексте появилась благодаря публикации [Бобовичи 1874], между тем речь там идет о селе в Новозыбковском уезде тогдашней Черниговской губернии, ныне — Новозыбковском районе Брянской области, то есть селе приграничном. Про распространение «Свечи» на остальной территории Черниговской области ничего неизвестно.

на которую должны были ориентироваться собиратели [см. также: Степченков 2007: 57–59]. Описания сел «во исполнение указа Смоленской духовной консистории от 8 ноября 1903 г. № 13746» отсылались И. И. Орловскому в Смоленск (к материалам архивных дел приложены почтовые конверты). Обратим внимание на вопрос 22: *Этнографические особенности прихода в прошлом и настоящем. Черты быта, нравов, обычаев, языка, народной словесности; суеверия и остатки языческих верований и обрядов. Народные праздники. «Свеча». Приметы и гаданья. Колдуны и ворожеи. Правовые воззрения и явления. Остатки родового быта. Община на родственном начале* [Степченков 2007: 59]. Как видим, И. И. Орловский счел необходимым специально отметить обряд «Свеча» в своей программе, правомерно считая его одним из ярких этнографических показателей губернии.

Судя по архивным материалам, на Смоленщине в 1903–1904 гг. в живом бытовании обряд «Свеча» был отмечен в уездах:

- Ельнинском — 5 упоминаний;
- Краснинском — 4 упоминания;
- Рославльском — 16 упоминаний;
- Смоленском — 3 упоминания.

Итого мы имеем 28 свидетельств разной степени подробности (примеры описаний публикуются в приложении). По печатным источникам конца XIX — начала XX в. удалось также установить, что «Свеча» бытовала в Поречском [Добровольский 1900: 41–43], Краснинском [Щ-нъ 1891; Добровольский 1900: 35–36], Рославльском [Добровольский 1900: 35–36], Бельском [Добровольский 1914: 820], Духовщинском и Смоленском [Лисицын 1898] уездах. Авторы наиболее ранних из известных нам описаний обряда «Свеча» на Смоленщине характеризуют его как показатель традиционной культуры белорусов, населявших западные уезды губернии [Неверович 1859: 166–167; Цебриков 1862: 262, 288].

В общей сложности нами учтено более 500 фиксаций, из которых многие относились к одним и тем же населенным пунктам или регионам и совпадали в деталях. На карту нанесено всего около 170 точек. Ряд этих точек нанесен условно (если, как это часто встречается в описаниях конца XIX — начала XX в., указан только уезд) — по центру региона, но таких упоминаний относительно немного. Зато весьма много описаний обряда, в которых

опущены важные данные. Например, упоминается обряд «Свеча», но из описания непонятно, что именно переносили и переносили ли — таких записей у нас 35. В большом числе записей описывается обряд с иконой, однако не упомянута наклепываемая толстая свеча. Не будучи уверенными в точности (ни в одном из таких описаний не сказано, что свечи не было), мы не можем полностью быть уверенными в том, что главным ритуальным предметом тут выступает только икона. Таких записей 26. Четко оговорено, что переносилась икона, без свечи, в восьми записях. Записей, в которых описывается обряд с восковой свечой, 85. В этих записях (кроме наших полевых материалов и отдельных текстов у Г.И. Лопатина) тоже как правило не оговаривается, переносилась ли вместе со свечой и икона. Наконец, мы нанесли на карту три случая, когда свечи изготавливаются каждый год и по несколько штук.

Результат картографирования позволяет сделать следующие выводы.

1. География обряда «Свеча» совершенно не исследована. Большая концентрация точек фиксации на территории восточной части Гомельской области Белоруссии объясняется не столько ее ядерной позицией, сколько специальным интересом Г.И. Лопатина, долгое время скрупулезно изучающего этот регион. Примерно то же можно сказать о восточной части Могилёвской области. До недавнего времени на карте Смоленской области можно было бы обозначить всего несколько точек фиксации. Ситуация заметно изменилась после изучения материалов рубежа XIX–XX вв., находящихся в Государственном архиве Смоленской области. Фильм «Брацкая свеча», снятый по сценарию О.А. Лобачевской, открыл новое направление в изучении обряда: он оказался зафиксирован в неизвестной ранее версии там, где, считалось, его не существует. Наши полевые исследования на территории Польши раздвинули границы обряда еще дальше к западу. Можно предположить, что дальнейшие изыскания на не обследованных с этой точки зрения территориях принесут еще неожиданные результаты.

2. Если ранее считалось, что «Свеча» — обряд, распространенный в зоне белорусско-русского пограничья, то теперь мы можем констатировать его распространение на всей протяженности расселения белорусов с востока на запад (про северные районы еще

предстоит выяснить). И, тем не менее, мы по-прежнему можем говорить о «Свече» как о ритуальной практике, не просто характерной для пограничья, но сформированной благодаря пограничию. На протяжении нескольких столетий белорусские земли и были тем самым пограничьем, зоной противостояния и активных контактов православия и католицизма, а также существенного влияния греко-католической церкви. В этих условиях необходимость сохранения и поддержания собственной конфессиональной идентичности была весьма насущной. Для белорусов Польши эта ситуация остается в известном смысле актуальной и сейчас. В СССР традиция легко пережила советское время именно благодаря тому, что призвана была поддерживать религиозную жизнь и конфессиональную идентичность в условиях ограниченных возможностей. В материалах Г.И. Лопатина отмечается, что обряд проводился даже тогда, когда нужно было скрываться:

Дажы я ні знаю, ета справеку веку, образ жа даўны тожа, старынная ўсё — і справеку веку. Я ж ішчэ малая была, дак у нас Свіча, дак матка пасылая: «Дзеці, бяжыця прігласіця людзей!» Таво шта тайна сільна маліліся. Закрывалі мы і вокны каўрамі, штоб свет ні гарэў... Ні відна света. Таво шта еслі б абнаружылі б, вон туды забіралі б. Наш адзін быў веруюшчы, дак сагналі, на-верна, гадоў дзесяць адбыў дзета ў свеці, у тайзе. За ету за рэлігію тады ж адпраўлялі, дак мы ўжо тайна дзелалі (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, №109]).

СЕМАНТИКА И ГЕНЕЗИС ОБРЯДА

В многочисленных публикациях, посвященных обряду «Свеча», авторы пытались увидеть в нем скрытые смыслы; заглянув в малопонятную древность, они искали именно там истоки обычая, который с момента первой фиксации вызывал равно одобрение и негодование. Ф. Жудро, обращая внимание на распространение обряда на территории, где имели силу решения Брестской унии, замечает, что «Свеча» — чудесным образом сохранившийся «исконно-русский обычай» [Жудро 1893: 232]. Учитывая противопоставление «исконно-русского» католическому, высказывание следует понимать как намек на древнее православное

происхождение обычая. Почти одновременно с ним М. Лисицын прямо утверждает, что обряд «носит на себе следы глубокой древности, в нем можно видеть даже языческие черты» [Лисицын 1898: 272]. Сблaзн видеть корни предполагаемых, но никак не документированных «языческих» обычаев и культов оказался так силен, что на протяжении более чем ста лет различные исследователи в поисках объяснения происхождения и «древнего» смысла обряда опять и опять видят в нем культ огня и домашнего очага. Так, вслед за В.Н. Добровольским, утверждавшим, что «празднование свечи — не что иное, как чествование света домашнего очага, а свеча — изображение предка, чтимого ближними и дальними родственниками» [Добровольский 1900: 38], Г.И. Лопатин склонен видеть в свече и божество огня, и изображение предка одновременно [Лапацн 2013: 11–13]. О.А. Лобачевская и Р.Ю. Федоров интерпретируют антропоморфизм свечи следующим образом: «Все это дает исследователям основание делать выводы о дохристианских истоках обряда “Свеча”, его генетической связи с языческим культом родового предка и огня» [Лобачевская, Федоров 2012: 79].

Стоит, однако, задаться вопросом, есть ли необходимость привлечения эфемерного продукта кабинетной мифологии (или мифотворчества) в качестве объяснительной модели, которая тем менее достоверна, чем менее верифицируема. Любой ли огонь является предметом языческого культа? Только ли «языческим» культом может быть объяснен антропоморфизм предмета? К тому же множество вариантов обряда выходит за рамки предполагаемого культа огня и предков. Есть ли основания считать свечи без рук и одежек вторичными? И нельзя ли найти иные объяснения этой практике?

Разберемся с деталями. Различия в частностях и интерпретации, разнообразие затрагиваемых обрядом сфер человеческой жизни или усматриваемых в нем параллелей — урожай, защита от грозы и пожара, свадьба, похороны, здоровье — скорее указывают на вторичное притягивание дополнительных смыслов и реинтерпретацию обряда, а не ожидание всех возможных благ от предков. Несомненно, в «Свече» можно усмотреть элементы поминальных практик, однако они находятся вполне в рамках православной традиции поминовения усопших.

Само по себе изготовление свечи и зажигание ее перед иконой в праздник не представляет собой ничего из ряда вон

выходящего. В собрании В. И. Даля содержится поговорка *За это можно пудовую свечу поставить* [Даль 1879: 138], где очевидно употребленное гиперболически прилагательное *пудовый* не выглядит, тем не менее, совершенно оксюмороном. Навешивания одежды на ритуальные, в том числе и сакральные предметы тоже распространено достаточно широко, причем не только в вернакулярных религиозных практиках. Так, навешивание рушников на иконы, абсолютно идентичное одеванию свечи, представляется вполне обычной религиозной практикой, разве что несколько переосмысленной в фольклорной среде. Свеча, если в локальном варианте важно, чтоб она была одета, не может обойтись без одежды, также как икона без полотенца (*рушника, набожника*): *чтоб голый боженька не был никогда* [Мороз 2014a] и человек без одежды: *Мы ж голые не ходим!* ([ФА ВШЭ], с. Сокольники, Кричевский р-н Могилёвской обл., РМБ). Подобная антропоморфизация свечи, с одной стороны, напоминает практику одевания поклонных и обетных крестов, характерную для Севера России (кстати, такие кресты тоже могут иметь антропоморфные признаки, как сами по себе, так и одетые), — с той принципиальной разницей, что навешиваемые на кресты платки, рубахи, полотенца и т. п. суть не украшения, а подношения — они сами являются вотивами и лишь по внешнему сходству могут быть соотнесены с одеждой свечи. Иными словами, свеча может стать антропоморфной по той простой причине, что ее — как святыню — необходимо одеть и украсить, а также защитить от сгорания путем сожжения на ней закрепленных сверху обычных церковных свечей (уже отмечалось, что фитиля может и не быть вовсе:

[А knotик там есть?] У ей? [Соб.: Да.] У ей там не knotик, а такая... типа як... як выдолблена дирочка, чтоб свечку поставить. [То есть, knotика нет совсем?] Нету-нету ([ФА ВШЭ], с. Лобковичи, Кричевский р-н Могилёвской обл., ПОД).

Условные руки и глаза-монеты могут быть как результатом нововведения, так и первоначальным обликом свечи.

Отдельные элементы описанного обряда имеют значительно более широкое распространение, чем оговоренная в этой главе география. Так, структура праздника (и обряда) как общинного и переходящего имеет широкое распространение и вне

рассматриваемого обряда. В частности, разного рода братчины (общинные или цеховые праздники, устраиваемые вскладчину) могут быть связаны с престольными или другими важными общественными праздниками. Организация застолья может быть общей обязанностью и угощение собирается со всех участников (как в случае с севернорусскими, балканскими, кавказскими и др. общественными праздниками, сопровождающимися закланием быка или барана [Мороз 2013]), а может ложиться поочередно на разных членов общины, таким образом обязанность организовывать праздник переходит от одного хозяина к другому. Так, например, в сербской традиции устроено празднование в честь почитаемого освященного дерева (*заветина*, *литуја*, *сеоска слава*) — общесельское торжество, приуроченное обычно к одному из весенне-летне-осенних праздников: к дереву, расположенному как правило вне села, совершается крестный ход, затем непосредственно перед ним служится лития с освящением хлеба, вина и еля, после чего устраивается совместная трапеза и на ней назначается *хозяин* праздника на будущий год [см., например, Грошин 2018].

Изготовление специальной свечи и ее ежегодное наращивание в один специальный праздник — также не уникальное явление. Описание сходного со «Свечой» обряда, хотя и без использования этого названия, без перенесения свечи, без избрания *хозяина* на следующий год, но также включенного в совместное празднование всем селом, с организацией застолья-братчины, дает корреспондент Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. В Кадниковском уезде Вологодской губернии «есть еще “обещанные” [праздники], т. е. празднуемые по обещанию предков. Так, напр., Ильин день (20 июля) празднуется в Нижеслободской вол. по очереди: в этом году в д. Олюшенской, в будущем — Павловской и т. д., исключая деревни Хмелевской, где этот день празднуется ежегодно. Очередная деревня к этому дню варит пиво и приготовляет угощение “на весь крещеной мир”, заключающееся в говядине, хлебе, пирогах и сыре (творог). Рожь для солода в этом случае собирается со всей волости, варят же пиво и делают угощение “миру” крестьяне той деревни, в которой это должно быть по очереди и своим счетом. Насколько древен этот обычай, можно судить уже потому, что во время молебствия ежегодно принято прилипать к прежде бывшим по одной восковой

свечке копеечного достоинства, отчего составилась в настоящее время таковой восковой подсвечник, который имеет около 1/2 аршина длины и около 6 вершков в объеме, чуть не с бревно!» [РКЖБН 5/2: 793].

Обычай изготовления коллективной свечи, которая должна охранять сообщество от возможных несчастий, известен у словенцев. В Каринтии на неделе, предшествовавшей Сретению (*Svečnica*), девять мужчин катали из собранного воска шесть свечей для костелов и часовен, используя вместе с новым и воск, оставшийся от прошлогодних свечей. Одну из свечей брали домой, седьмая свеча, меньше размером, каталась на случай, если кто-то умрет, чтобы зажигать ее при гробе [Kuret IV 1970: 344]. В Сербии и Боснии существовал обычай изготовления общинной свечи (*опрачка, тежачка, општинска, манастирска свећа*). Воск на такие свечи, которые могли достигать веса в 30 кг каждая, собирали с жителей села, после чего свечу торжественной процессией относили в церковь или монастырь и ставили в храме. Обряд совершался ради защиты полей от града и грозы [Раденковић 2022: 31–33].

Однако есть еще одна существенная параллель, значительно более заметная и однозначная: в католических приходах весьма распространен обычай украшать и одевать к годовому празднику чудотворную статую Богородицы, Иисуса или почитаемого святого: эти статуи, хранящиеся в храмах, в день почитания переодевают в новую одежду, выносят из церкви и проносят процессией по поселению, а затем возвращают на прежнее место. В ходе процессии возможно прохождение под статуей или прикосновение к ней с целью получения исцеления (так делают и в случае перенесения иконы-«свечи»). При этом обеспечение праздника всем необходимым берет на себя определенная семья, заранее договариваясь об этом за год вперед (подробное исследование этого феномена на каталонском материале [Albert-Llorca 2002]).

Ф. Жудро, говоривший о сохранности исконно русского обряда на территории католического влияния, несколько преувеличил степень древности обычая и его независимости от католицизма. На наш взгляд, формирование обряда «Свеча» непосредственно связано с эпохой и территорией православно-католического взаимодействия и возник он именно в связи с влиянием католицизма как форма сохранения собственной религиозной

идентичности. И самими исполнителями «Свечи», и их конфессиональными оппонентами этот обряд понимается как православный (не католический и не старообрядческий). В опубликованных Г.И. Лопатиным материалах содержится несколько текстов, записанных от католиков и старообрядцев: «Эта пераносят у православных. У них Иван Креститель — престол, и пераносять. А у нас не перенасили» (г. Ветка Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 22]); «Па нашаму закону Свечи не перенасилися, в нашай дивевни именна. А рядам — через греблю, можа, с километр, дивевня эта, православныя люди жили, у их насили эту Свичу. <...> А ў нашай дивевни этага не было. Патаму шта мы — стараабрядцы па закону были» (Ветковский р-н Гомельской обл. [Лапацін 2013, № 23]).

Таким образом, можно предположить, что именно межконфессиональное пограничье (или мультиконфессиональное соседство) послужило почвой для формирования обряда, который конструировался из различных деталей, в том числе и под влиянием похожих иноконфессиональных практик.

Открытым остается вопрос о зарождении обряда «Свеча» в недрах традиций так называемых свечных, медовых или церковных братств; на эту возможность неоднократно указывали исследователи [Жудро 1893: 236; Добровольский 1900: 35–36; Шейн 1902: 173–174; Лапацін 2013: 23–25; см. также Белова, Седакова 2009: 572–573]. Общинно-корпоративный характер обряда отражается в названиях типа *общинная* или *мирская* свеча [Шейн 1902: 176], *братская* свеча [Белова, Седакова 2009: 572]¹², а также в наименованиях участников обряда: *братчики* (Краснинский, Рославльский уезды Смоленской губ. [Добровольский 1900: 35]; ср. то же в Любавичской волости Мстиславского у. Могилёвской губ. [Шейн 1902: 178]), *братышки* (Поречский у. Смоленской губ. [Добровольский 1900: 41]). В этом контексте показательна роль хозяйки дома, в котором в течение года находится «свеча»: как хранительницу этого обрядового символа ее логично сопоставить не с «хранительницей очага» (что якобы репрезентирует языческую древность обряда) [Лапацін 2013: 32], а с фигурой «братчика», опекающего «братскую» свечу» [Белова 2015в: 106]. Однако прояснить вопрос генетической связи «Свечи» с корпоративными

¹² Ср. также по материалам из Могилёвской губернии: свечи бывают «громадские» (общественные), «старецкие» (нищенские), «вдовьи», «девичьи» [Жудро 1893: 233].

ритуалами можно будет лишь тогда, когда в распоряжении исследователей будет исчерпывающий материал по локализации братств на территории изучаемых регионов.

Следует также заметить, что антирелигиозная кампания советских властей способствовала поддержанию обряда и даже его развитию. Вследствие разорения церквей народнорелигиозные практики, бывшие раньше альтернативной формой выражения религиозности, стали единственно возможной формой. Иконы, вынесенные деревенскими жителями из закрытых храмов, оказались востребованными в контексте этих практик еще и потому, что они были частью храмов. Есть основания полагать, что в этот момент обряд «Свеча» стал значительно более распространенным и частотным, чем был в начале XX столетия.

ПЕРСПЕКТИВЫ

Завершая очередной этап изучения типологии и локальных особенностей обряда «Свеча», можно констатировать, что расширение ареала обряда обусловлено в первую очередь фиксацией ранее неизвестных локальных вариантов. Отдельную проблему представляет собой появление местных срежиссированных сценариев обряда, претендующих на статус локального бренда [Кухтина, Савина, 2015: 59].

В Белоруссии наблюдается ярко выраженная тенденция «возрождения» отдельных явлений традиционной культуры под знаком сохранения духовного наследия или возврата к корням. Это происходит и на государственном (сохранение нематериального культурного наследия), и на районном (деятельность отделов культуры), и на приходском уровнях. Немаловажную роль в появлении очередных срежиссированных «древних» обрядов играют научно-популярные публикации. Так, серьезный отклик в этом отношении получил упоминавшийся нами выше фильм «Брацкая свеча». Фильм удостоен премии на Московском фестивале православного кино «Покров» в 2013 г. и получил первое место на кинофестивале «Радонеж» в том же году. Дальнейшие его презентации в интернете (и для онлайн-просмотра, и в интернет-магазинах) сопровождались аннотацией, подчеркивающей уникальность обряда: «Есть на Беларуси деревня, где накануне Нового года

по старому стилю можно увидеть, как мужчины собираются вместе, разминают в ладонях воск и, скрепляя отдельные куски, делают большую свечу. Это жертва на храм. Подобный обычай сохранился только в местечке Лука, что в Сталинском [орфография оригинала. — А.М., О.Б.] районе Брестской области»¹³. Фильм стал лекалом, по которому пошло «возрождение» традиции в других приходах: «До наших времен традиция делать такую свечу сохранилась в одном населенном пункте Полесья. Однако, после показа на международном фестивале под названием “Лучезарный ангел” фильма “Братская свеча”, она начала возрождаться во многих приходах Беларуси»¹⁴.

Такие случаи также необходимо картографировать, чтобы адекватно представлять динамику традиции. Привлечение архивного материала тем более ценно, поскольку дает возможность не только сопоставить временные пласты обряда, но и проследить преемственность или угасание традиции.

ПРИЛОЖЕНИЕ

І. Записи, хранящиеся в ГАСО

ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 3а (Краснинский уезд)
с. Сусловици, 1903 г. (священник Иоанн Корольков)
л. 144–144об.

Некоторые из селений в осеннее время празднуют еще так называемые «свечи», но в таковых случаях молебствие отправляется только в домах участников «свечи». Этот праздник состоит в том, что накануне празднования домохозяева делают на лепку воска на братскую свечу и приготавливают все необходимое к празднику. В день же празднования приглашенный причт совершает в доме, где находится самая свеча, всенощное бдение и три акафиста, — после службы предлагается угощение причту и соучастникам празднования. Затем свеча передается следующему по очереди домохозяину для хранения до следующего года.

¹³ http://pravoslavie.at.ua/news/bratskaja_svecha/2013-08-30-1443.
Дата обращения: 08.03.2019.

¹⁴ <http://bgm.org.ru/archives/6576>. Дата обращения: 08.03.2019.

Во всех же остальных домах, празднующих «свечу», причтом совершается по четыре акафиста.

Когда же свеча достигает большого веса, то от нее отделяется самая верхушка, к которой опять продолжают налепку воска, а весь наклепленный воск жертвуют в церковь. Из всего прихода «свечу» (по местному выражению) «справляют» дер. Литвиново, Волково (один двор) и Уссохи. Три же селения (с. Сусловичи, д. Литвиново и Уссохи) никогда не засевают ржи без молитвословия священника, и самый засев производится священником.

ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 4 (Рославльский уезд)
с. Аселье, 1904 г. (священник Павел Солнцев)
 л. 39

В некоторых деревнях справляют Никольскую «свечу». Один из крестьян служит накануне Всенощное бдение и устраивает ужин хозяевам деревни. На другой день бывает служение молебнов Св. Николаю по домам и обед у первого крестьянина для домохозяев и их жен. На устройство обеда и ужина бывает сбор хлебом (по полмерки ржи) тому, кто справляет «свечу». Последний должен к восковой свече прибавить $\frac{1}{2}$ ф. воску. Так «свеча» увеличивается ежегодно, пока обойдет все дворы.

ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 4 (Рославльский уезд)
с. Деревуж, 1904 г. (дьякон Кирилл Лызлов)
 л. 102об. — 103об.

В приходе некоторые крестьяне служат молебны, или справляют свечу. Праздник свеча состоит в следующем. К празднику закупают вина и всего необходимого. В самый день, когда справляют свечу, участники крестьяне собираются рано утром в одну хату, откуда начнется служение молебнов; растопляют принесенный с собою воск (1ф. у каждого) в воде и лепят свечу. Эта свеча походит на голову сахара. Вверху такого конуса-свечи ставятся три свечи, которые и зажигаются пред иконой того праздника и святого, которому служат. После лепления свечи — насукания, как говорят крестьяне, начинают перепивать свечу, т.е. пьют водку и завтракают, или едят у этого первого участника. Потом приезжают духовные и служат молебны, причем свеча, поставленная в лубку-лукошко и оберченная чистым полотенцем, переносится из двора во двор, а три свечи, стоящие на верху, запаливаются,

зажигаются в каждом доме. Почти в каждом доме духовенств[в]о, участников в празднике и родственников угощают. В последнем дворе свеча оставляется до следующего года, тут же остается и икона того праздника, и все это сохраняется в клети. Когда свеча достигнет до 2х пудов, то ее или передают в церковь на ее нужды, или же сами крестьяне продают свечу и за эти деньги справляют что-либо в церковь или поновляют свою домашнюю икону. Затем из церкви берут огарок свечи и опять начинают лепить новую свечу.

ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 4 (Рославльский уезд)
с. Чепищево, 1904 г. (священник Иосиф Васильев)
л. 337об. — 338об.

Что касается народных праздников, то нужно заметить о пространенности в этом приходе обычая справлять «Свечу». Этот праздник обязательно должен быть у каждой деревни, но в разное время. Так, деревня Чепищево празднует свечу Никольскую (осеннюю), Георгиевскую; Коптево — Варваринская свеча и Казанская 22 июля; в Лесниках // справляют Никольскую (зимнюю); Малаховцы — фроловскую. Накануне дня праздника все участники «Свечи» должны не спать всю ночь, они поют церковные песни, какие умеют; вместе с ними ночуют в хате и образа, преимущественно того святого, которому празднуют. Мужчины, сидя ночью с образами, налепливают воск в один круглый шар. Этот шар и называется «свечею»; верх шара увенчивается тремя свечами, которые зажигаются во время отправления служб и церковных молебнов, панихид и иногда всенощных и водосвятий. Воску равное количество должен принести каждый участник свечи. Он должен также дать мерку или две овса. Весь собранный овес продают в городе и на эти вырученные деньги покупают водки и другое съестное для праздника. Закупкой водки и праздника возлагается на одного домохозяина, который // приглашает священника с членами причта и который берет в хату образа и начинает праздник. Про такого хозяина так говорят, что он нынче «справляет свечу». Отслуживши молебны, а иногда и всенощную у этого домохозяина и начавши праздник, свечу переносят к другому домохозяину, который на следующий год должен таким же образом начать праздновать Свечу. А потом уже, перенесши свечу, начинают служить молебны и в остальных дворах

деревни. Пока образа бывают на деревни, молодежь не позволяет себе устраивать никаких увеселений, ни игрищ.

ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 5 (Смоленский уезд)

с. Знаменское, 1904 г. (священник Владимир Дьяконов)

л. 11

Осенью по некоторым деревням справляются праздники, они называются богомольями. В эти дни крестьяне приглашают священника для служения молебнов, приглашают гостей, не обходится при этом и без попок. В двух деревнях Знаменского прихода Крицковщине и Тамошевщине при богомольях употребляется своя свеча, приобретается она всеми домохозяевами деревни. В первый год покупают для свечи фунтов пять воску, на следующий — ещё прибавляют и так прилепляется до тех пор, пока она не достигнет пудов двух весом. Когда свеча станет очень тяжела и вследствие этого неудобна для ношения по домам при служении молебнов, тогда её продают и деньги жертвуются на нужды храма. Свеча целый год стоит к кого-нибудь из домохозяев в переднем углу перед образами, покрытая ситцевым покрывальцем, в доме этого хозяина по истечении года прежде всего служит молебен, после которого устраивается им обед для всех однопоселенцев. Обед сопровождается и винопитием, но до пьяна не напиваются, так как хозяин старается возможно экономнее провести свой обед. По окончании молебнов в деревне свеча передается другому хозяину, живущему рядом, этот принимает свечу, также справляет обед для всех домохозяев.

II. Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск)

с. Рысков, Курганский с/с

Рогачёвского р-на Гомельской области

Савельев Дмитрий Егорович, 1929 г.р.

(зап.: Журавлева, Тропаренко в 2001 г.)

Прастольнае свята

Быў такі час, калі ў вёсцы пачаў гінуць скот. Не маглі зразумець, што здарылася, як насланне якое. Не дапамагалі ні лекі, ні добры дагляд, ні нават замовы. Вось людзі вырашалі «прасіць» дапамогі

у святога Міколы-Угодніка. У той час у Рыскове існавала праваслаўная царква. Яна называлася Нікольская. Жыхары вёскі сабралі грошы і купілі ікону Міколы Угодніка. Заказалі ў царкве службу і бацюшка з гэтай іконай абышоў двары, кожную хату. На свята Міколы людзі абракліся, што ў гэты дзень не будуць ніколі рабіць, а свята Міколы зрабцяць сапраўдным святам. А ў замен у святога Міколы-заступніка прасілі дапамогі адвесці бяду ад вёскі.

З таго часу Мікольшчына і стала прастольным святам. З года ў год ікона Мікола-угодніка пераходзіла з хаты ў хату. Увечары перад святам у хату, дзе ікона была цэлы год, гаспадары завуць людзей растапляць воск і рабіць свячу. Свяча ставіцца ў лубок з жытам. Звычайна лубок рабіўся з ліпы, а апошні час замест лубка выкарыстоўвалі маленькую бочачку. Параўнаць можна хіба што з трохлітровым слоікам. Лубок, або бочачка, упрыгожваліся фартушкамі, спецыяльна пашытымі і ўпрыгожанымі вышыўкай.

І ў гэты ж вечар у гэтай хаце свята. Гаспадыня ставіць на стол самыя лепшыя стравы. Госці таксама нешта прыносяць. Робяць вялікі святочны стол. А перад тым, як сесці за стол, самая старэйшая жанчына праз малітву звяртаецца да святога Міколы-угодніка. Потым гуляюць, танцуюць, спяваюць.

На другі дзень ікона пераходзіць у хату другую да другога гаспадара. А да каго, вырашаюць усе разам. Да таго, у каго большае гора.

Гаспадыня прыносіць свой ручнік-набожнік, пакрывае ікону, запальваюць свячу і пераносяць да другіх гаспадароў. Па дарозе новая гаспадыня прыгаворвае:

Запрашаю да сябе цябе, Мікола,
Каб ты мне дапамагаў,
Скаціну гадаваў,
На коніку прыезджаў
І хлеба і солі прысылаў,
Жыта-пшаніцы, пшана-ячменя,
Каб усё радзілася,
І не звярзілася...

І свята ў гэты вечар ужо ў хаце, куды перанеслі ікону Міколы-угодніка. Свяча будзе гарэць, пакуль не згарыць уся. А ікона застанеца ў гэты хаце на цэлы год.

III. Полевые записи, хранящиеся в ФА ВШЭ

Брянская обл., Злынковский р-н, Рогов, 2018; СВИ

[Соб.: Нам говорили, что здесь есть какая-то свеча у кого-то.] У нас? [Соб.: Да.] Ня знаю, может быть у кого-то и ё, но у меня нема. [Вы не знаете?] Не. Ну, свечи... свечи ў каждом доме. [Соб.: Нет, свеча и какая-то икона.] А, икона... икона у кого? Икона у нас ў каждом дворэ ё <...> была раньше на каждой улице своя икона, ходила там. Например, Михайла. Там, примерно, ага, на Новой улице — Михайла. Ага. Там, на улице Ленина — там, Рождество, вот. Там, ну, у это... Неопалимая Купина. У кого я... у кого якие. У кого как. [А что значит, что на каждой улице своя икона?] Ну, своя икона, это было, колись, дети-то... Колись... колись... так что, ага, каждый двор браў, сёдня... И ў этом году ты взяла икону, сямья. Ну, а на следующий год рядом сосед другий бяре, так из поколение ў поколение переходило. [А зачем это?] Ну, так было, так было поставлено, что вот молилися люди Богу, и так было заведяно. Оно и счас у нас, но только уже счас не бярут ее в каждый двор, а ё у людей что вот икона стоит. Есть такие у нас люди. У Пархоменцевой Ольги [ПОС] икона стоять, она женщина уже в возрасте, но у ей икона стоять. И она каждый год, если е праздники, она отправляе, приезжае батюшка и отправляеть. [Отправляет?] Да, это когда иконы, Богу молятся уже люди, собираются и молятся Богу. [А в какой день передают со двора в двор?] А ў тэй же праздник ве... [Какой иконы?] Да, якая икона, например... [Соб.: Если Рождество, то...] Да, напрымэр, если сёдьмога января, значит сёдьмога января, если, там, на Михаила, двадцать второга мая, значит, двадцать второга мая. Коли ж якая... ёно же ў якое число ходе. [А устраивают обед?] Да. Да, да, да. Обязательно делается обед уже... угощение. Делается. [На обед собираются только с этой улицы или с других тоже?] Кто прыходе к иконе, молятся, и ес... и люди уже обедаеть. [Только с этой улицы?] Не, не. От... откуль хочешь. Откуль хочешь. Откуль хочешь. [Выносят как-то эту икону?] А как же? Выносить, конечно, выносить. [Как-то по-особенному?] Ну вот специально так это, стявять и выносит, стелится коврова... эта... дорожка обыкновенная, коли самотканые были, и она уже выправляе, хозяйка, а другая встречае, другий двор. [Стелется из двора в двор?] Да, да, да, ў двора. Ну ты выправляешь, а яна встрячае икону эту. [И стелится ковёр от входа

до входа?] Да-да-да-да-да-да. Да-да-да, да. И люди уже идут, и она молится и наўколенцы становится, прощается з этой иконой, что у ее уже отстояла год, значит, на следующий год буде уже мне тыя... хозяйкой. [А эту икону на руках несут?] На ру... полотенце, и на руках, и не один же человек нясе, а два человеки нясут. [А надо под иконой проходить?] Ёт это хозяйка пролазе под эту икону. [А зачем?] Ну, она прощается с этой иконой, положено так. [Это на выходе из дома?] На выходе, да, на выходе, з дома уже када. [Несут два человека, а она?] Да, да. А яна пролазе под этим. [Она из своего дома пролазит?] Да. Да, да, да-да. И тады уже становится наўколенцы, цалуе ее и прощается. [А обед устраивается у хозяйки, у которой стояла икона, или у которой будет стоять?] Ну, положено, понимаете, как? <...> Это ж раньши ты сдаешь, у тебе уже не, а ты встрячаешь, ты делаешь. А сэчас яна ж ўон пры... у одныя хозяйки стоит, так яна и стоять. Ета уже хозяйка и делае. [А раньше делал тот, кто принимал?] Да-да-да, да, тэт, кто принимаэ. Тот, кто принимаэ. [А в доме где стоит эта икона?] Она на на угле, на том на столе, с полотенцем, ўсё как положено, целый год она стоит у красном угле, где иконы, и это... [Не в решете?] Не, не, не. На столе, на столе, як положено, да. [И она называется просто икона? Или Рождественская?] Ну, там, Рождество, или там Михаило... Михаила, или там... Непалимая Ку... Ну, смотря какая икона как называется. Так. Или Феодосий, их же разны, много ж икон. [«Свеча» она не называется?] Не, не. Свяча — это Богу молятся, это соўсем другое. Это просто собираются люди, там, идут на свячу и молятся. Это соўсим другое. [А как идут молятся?] Ну как, собирается люди на это... Каже: «А пойду на свячу» — «А йде икона?» — «Там, — примерно, — у Мани икона, пойдем на свячу». Люди уже молятся Богу там, кто откуль, пришли бабки молятся, это называется свяча. Вот так. [А зачем они идут?] Ну, праздник, праздник, икона какая-то, и оны и собираются, люди, и стоять коло этой иконы молятся, читают там молитвы, песни, сальмы поют. Праздник, отправляется, вот и называется свяча. [А когда этот праздник?] Ну, смотря ж якая икона, смотря какая икона. [То есть это уже не по улицам, а просто у кого-то стоит?] Не, не. Да, это в дом, это в дом уже идут. [А здесь у кого-то есть свеча?] Ну икона у кого стоит, есть, конечно. [Это какая-то особая икона?]. Нет, обыкновенная икона. То вот, ето, пойдете к Мяженьке, она вам расскаже, она более вам... расскаже вот

этого. Вот сходите вот её. [А к этим иконам, Рождеству, Михайле, ставят что-то, цветы или зерно?] Ставят, гостинцы ложут, подсвечник, свечи ложать. Вот такое вот. Ставят.

Брянская обл., Злынковский р-н, Рогов, 2018; ЦНИ

[Был у вас обряд свеча?] Свеча, да. Это, значить, икону переносили. [И она называлась свеча?] Ну, вот гърят: «Пойду на свечу». Это вот там, этот праздник, это называётся свеча, там ищё связано с церковным этим. Но я ни разу не ходила. А вот, по-моему, эта свеча бывает перед Пасхой, по-моему. Или даже, я вот даже не помню, что тоже, например, ў доме, у кого свеча, дак собирались там эти бабки уже, там, читали, пели эти, ну, церковные песни. [И у кого-то была икона в доме?] Да, да, да, да, да. [Икона каждый год у этого человека?] Бывает, что переносят с одного, а когда с... когда с переносили, там, иконы. Э, значит, с одного двора, у кто... кто пожелает. А сейчас я не знаю, у нас есть в этот Михайло икона. Значит... [Михаила? Михайло?] Да, Михайло, одна... дак сейчас у одной там женщины она стоит, никто не хочет её брать, вот она всё время... [У кого стоит?] А там у этой самой. Э... значит, у... Хохловой Валентины Михайловны, там икона стоит. Она продавец, она в магазине работает сама. [Икона Михайла, это одна икона у вас в деревне?] А вот я это вот, знаю эту, а может ещё. Там, в общем, я не знаю. Но во туда ходит, отпразднует, пообедает, вот как, как полагается, а брать, я не знаю, ти берут они у я, ти не берут. Никто не хочет брать, она стоит у них всё время. А если кто захотел, там, раньше переносили, я ж говорю, что, когда я была ще мала, дак, ну... у матери жили, так носили со двора. И там ковры стелили и в... Общём усё такое делали, обряд. [Как расстилали?] Ну, в общем, тканые ковры были, вот, стелили, чтобы и... идти, там, целая толпа, у переди эта самая, там. А сейчас такого нету. Сейчас... [То есть впереди кто-то шёл?] Вот с иконой, да. [Что потом с коврами делали?] Не, по коврах по этих и со двора стелились прямо на... да. [На землю стелили ковры и по ним шли?] Да, да, да. Да, по ним шли. А сейчас. [До другого дома?] До другого дома. Так это, знаете, когда я ще была школьницей, тогда, а сейчас такого нет. [Это перед Пасхой?] Не, когда вот этот уже... праздник этаго Михаила ти Михайла. [Когда?] А я ж не помню. [Тепло было?] И веде же два праздники счёт, Николаи: Николай зимний ти осенний. Я не помню, вот дак вот

тоже праздные. Ты есть такая икона, ты не, я не знаю. [Чем отличаются Николай зимний и осенний?] А я чё [нрзб.], не знаю. [Смеется.] Не знаю. [Ковры были, значит это летом было?] Ну, конечно, летом. [Почему Свеча так называется?] Не знаю, этого вам не скажу, это я не скажу. [Смеется.]

Брянская обл., Злынковский р-н, Спиридонова Буда, 2017; КНМ

[Была такая икона, которую переносили из дома в дом?] Обязательно. [А где это?] Это Троица и вот, святой Николай. [Вот этот или другой? Собиратели показывают на икону святого Николая в красном углу КНМ.] Да, ну, такую. [Такую, но не эту?] Такую... и Троица икона тоже передавалась вот з дома у дом. [Как это происходило?] Ну, чё-нь... ну вот, ага, заносить... этот год я возьму эту икону... проходя год, молятся старушки, обед, угощаешь их, и все забирае у другую сямью... А другой раз, бывае, что и ня хочет брать, дак и стоит та ико... иконочка доўго у доме. Но ўсё равно каждый год ея отправляе, обед делает всегда по ёй... Вот, людей угощают уже сами хозяева, что уже собярут, то угощают людей, чего ж. Брала мы, у свякрухи там жила, дак брали. [Отправляли — это что значит?] Ну... [Как отправляли?] Молилися Богу, свечечки палили, молилися, а тады уже обед делали ў этом доме. [В этом доме?] Конечно. У кого иконка, там и обед делали, другой раз и... и постоянно у людей уже, последняя, раньше шче носили, а тады уже... у кого осталась, так и осталась. [Когда носили, то держали год?] Ну да, год, обязательно год надо дяржать. [Соб.: Если это Троица, то значит, от Троицы...] От Троицы до Троицы. Вот уже на Троицу, еси хто пришёў, так, я эти раз буду брать я икону, вот, понясли, а еси нет, так яна и стоять уже. [Надо заранее сказать?] Ну, конечно, а как же... [Начинали отправу вечером, накануне?] Да не, наверно. Утром, наверно. [Утром отправляли?] Конечно. [А потом обед?] Э... обед. [А потом переносят?] А тады уже переносится туда. [Кто переносит?] Люди. [Какие?] Напрымер, я с свякрухой носила. [Соб.: То есть если икона у вас хранится...] Да, значить, мы должны ея отнести. [Вы её относите к тем, кто её берёт?] Да, обязательно. [А они идут с вами или встречают?] Ой, роднень... ей-Богу уже забыла... а кто встреча... наверно, не... усе заносят прямо у хату, и всё. Вот носить — носила, я помню, раз. [Когда икону приносят, снова делают обед?] Не, наверно, уже... <...> там пообедали, и опять обедать? Наверно,

не... [Отправу тоже один раз делали?] Ну, отправу, помолились, вот. [Как несли икону? Один человек или два?] Да не, два. [Большая икона была?] Большая. Во такая во, мы носили, во такая во, як Николай [показывает на одну из икон в красном углу], да под стеклом была, не, не, большие иконы, маленькие не носили. [Два человека несли?] Два человека. [Изображением вперёд?] Обязательно. [За углы держали?] За углы. [Без носилок, да?] Да не, за вуглы держишь и несешь. [Было такое, что пока икону несут, под ней кто-то пролезает?] Ну, и такое, ну ето... гово... говорят, что это хорошо, може кто заболеёт, може хто это, здоровье, деток обычно пропускали под иконочку, вот. [Они навстречу пролезали?] Да, да, да. [Соб.: Стоят, ждут, пока...] Да, стоят, ждут, вот несут икону, и яны подлазять, обычно деточек проси... чтобы шли. [Когда несли, на дорогу ничего не бросали?] Не, не, не... не, не. Это ж грех. [Почему грех?] Ну а как? А что будешь бросат на дорогу? [Соб.: Ну, может, траву какую-то...] Ну не, не. [Хлеб не несли вместе с иконой?] Ой, ня помню. [Икона стоит на куте?] Да, на куте, а свечки уже покупали у церкви... чтоб оне освящённые были... а если не освящённая, что это за свечка? [Их зажигали рядом с иконой?] Да, да, вот. [Сама икона не называлась свечой?] Св... ну а как же «Свеча» называлась, да, вот. Свечу переносить, обязательно. [Когда несли, тоже пели молитвы?] Ну, наверно же. Ну забыла уже. [Как это началось, почему начали переносить, не знаете?] Ну, кто их знает. [Не рассказывали, что кто-то оброк какой-то дал?] И тэй оброк есь, есь такое, да, оброк бяруть люди, вот. Вот, ага, я желаю там своему сыну, ти кому что-то, и бяруть иконочку, и обед делаеть, и всё, это да, оброк. [По obroку можно её на год взять?] Обязательно, да, а хочешь, и на больше, вот. [Откуда эти иконы появились?] А кто их знае...

Брянская обл., Злынковский р-н, Азаричи, 2017; СЛМ

[А такие дни Саввы, Варвары, знаете?] А это Ни... это перед Николой ходе. Тэ у нас быў у наших у Азаричах это быў престольный праздник. [Какой, Никола?] Никола, да. Ён весенни ходе, и осенни. Вот уже на осенни у кого свяча... етой же церкви не було, а уже у кого свяча, да пераносить уже у другую хату. Допустим, такие же бабки молебные, значить, у етый день уже перяносили свячу. На Николу. [А свеча тоже была Никола?] Ну престольный у нас праздник Никола считаўся. Во ув Боршоўке, в Белоруссии,

Михайло. [А свеча — это икона так называлась?] Ну Никола она ё, Никола, ето. И икона ё такая, Никола. [Нет, вот вы говорите свеча?..] А у нас престольный быѥ праздник, Никола. В нашем, у нашем у сяле быѥ престольный праздник Никола. Вот на Николу перяносили свячу, с одного, с одного двора у друтий. [А что такое эта свеча?] Шо такое свяча, обыкновенная свечка, убранная лентами там усякими. Вот называлась свяча. [Большая или обыкновенная?] Большая, большая свяча. [Толстая?] Да. [Какого размера примерно?] Здорово... ну такая во све... [Такая?] Да. Да, ще ж под ее сделаное, а ну из лентами, её ж украшали. Перяносили уже к другой уже божественной бабке. [А под ней что сделано?] Ну шось якая же подстаѥка была сделана, ее убирали, украшали. Вот и ходили на праздники молилися. Вот допустим и... к нам, и ко мне перенясли, и ко мне уже каждый праздник бабки собираются, отпраѥляют. От. Вот сколько побыла годоѥ яна у мене тая свяча, ну... ти там уже мне... ти надоело, ти як, як говорится. «Возьми ты уже», к другой бабке, ну и перяносили. [Переносили в Николу, да?] Да. [В этот день?] Да-да. В этый день. [А свеча где стояла?] Ну где стояла, на хут... на куту стояла. [Её жгли?] Да чё её за... ну а як же, запаливали, як отправлялися, баби тые собираются петь молитви, ее запалювали. Яна горела. [Только один раз в году горела?] Да чаго один раз, каждый праздник, сколько ходили яны отпраѥять и запалювали. [Отправляли её не один раз в году?] Да не. Каждые праздники отпраѥляли. Каждый праздник. Собиралися бабки, отпраѥляли. [А ленты где были?] Ну, ленты где, было кругом той свячи. Убрана яна, красивая. [А она была в каком-то?..] Ну я ня знаю, у чём яна была уставлена, но шо ж ее принаряжали тую свячу. [То есть надевали на неё вот эти?..] Да. [Ленты, да?] Украшали лентами. [Отправа была вечером или утром?] Вечером и у день собирались. Всяк, да. [И накануне вечером, и потом в Николин?..] Ну када у день уже то, ну с обеда, обычно с обеда уже там. Под вечер. [А переносили как её?] Ну як, собираются святые, идут же нясуть и... сальмы пеять. [А как началось это, откуда она взялась, эта свеча?] А хто его знае. Откуда я знаю. Пры моём по... при моёй памяти церкви ж не було у нас, а вот этые свечи. [Так а если её жгли, зажигали на праздники?] Ну. [Значит, она должна была сгореть в какой-то момент?] Ну дак а ставили ж малые свечки. Не одну ж её уже запалювали, ее ж, ее ж то, наверно, подделули ти як, я ня знаю ето, я бряхать вам ня

буду. [А, могли подделывать?] Ну, ну... а свеча-то була. На праздники собирались, пеўших было багато бабок таких. Собирались и отпраўляли, пели песни. Песни свои, сальмы. [А икону тоже с ней несли вместе?] Ну а як же, да. Икону несли и... и бабы тэи ишли святые и пели песни. [А когда несли, житом на землю?..] Не-не-не-не, не. [Не бросали, да?] Не, етого не було. Просто ишли, пели сальмы и всё. [А тот, кто её принимал, он встречал или вместе со всеми переносил?] А вот я не знаю. Не знаю. [А у вас она была, вы держали?] Не-не-не-не, не, не. Не. У соседей була у моих. [Вы видели?] Да. Я и ходила под Паску, руку опекла, ис свечки капля упала и на палец, я опякла, боле не пошла на свячу на ту [смеется]. Вот так. А радышком з нами была. Я под Паску сходила, во, у пятницу. У Страстную пятницу и я пошла. Нагулялися, набегалися у мяча, и на свячу. Так шо я на свяче побула, побачила. [Руку опекли, вы держали свечу?] А свечечку я же з дому взяла, запалила и вот капелька тое, я руку опякла, а подружка недалёко. А я языком, а тая: «хи-хи-хи-хи». Смеяться. А баби на нас уже шикнули: «Ишь, прышли! Роготать на свячу». Ну, дак мы боле и не пошли. [Каждый, кто ходил, нёс ещё маленькую свечечку?] Да. Маленькую свечечку. Ну это на Страстную, так я ня знаю ти... бралися ти не свечки на... на другие праздники. Коло свячи только палили, а так мы у руках дяржали. [А отправлять можно было только на зимнего или на оба Николы?] Ну её на любой праздник отпраўляли, тут только перяносили. [Соб.: А, переносить...] Да, перяносили ее. [В любой день Николы?] Ну... Ну на Николу, Никола ж ходе осенний девятнадцатого, по-мойму, а это весенний двадцать второго. Вот, на осенняго перяносили девятнадцатого декабря. Перяносили, а так, не... не у який более день. [А куда потом подевалась эта свеча?] А хто ее уже знае, поумирали тые люди, и куда она делася, я не знаю. [Давно перестали с ней ходить?] Та, уже вот сколько вон, живом етых девять дворов дак ниякой ни свячи, никуды не ходим, не ездим. [То есть её несли прямо много народу, да?] Да, да. [А хлеб несли вместе с ней?] А вот ня знаю. Бряхать ня буду. Что несли, ну знаю только, шо свячу. Я ж не участвовала, ня бачила, ня буду бряхать. [А убирали её каждый год, получается?] Ну не, сколько... Ну убирали, она красиво усягда была убраная. А перяносить это уже хто сколько пожелае. Сколько годоў яна у тебе стоить. [Нет, я имею в виду, её надо было заново наряжать? Или как один раз нарядили, так она всё в том же?..]

А то и не знаю, не знаю. Як ее тамока убирали. [И обед какой-то устраивали?] Ну вот и обед буѣ. Делали и обед. [Кто отдавал или кто принимал?] А уже тая хозяйка, наэрно, шо принимала. Ну яно, наэрно, ж усе собиралися уже, сабантуй такой делали.

Брянская обл., Злынковский р-н, Азаричи, 2017; СНС, ЛПС

[По ассоциации ЛПС вспоминает бабу СНС:] У тебе ж баба богомольная была, у ее книг там было на старославянском языке, я када стану гортать — да ни черта не прочитаю, а ина читала, во, Надина [СНС]. [СНС:] Так она ж старенькая была, она... [ЛПС:] У нас же церкву када закрыли, у нас же церква была... [СНС:] И она ж училася. Хоть один класс кончила, но она же знала славянский язык. [ЛПС:] И она тут... [Церковь закрыли и что?] Ну, уже женщины стали собираться на квартире. Вот, полгода ли сколько? Свячу там делали? Полгода, наверно. [СНС:] У нас быѣ праздник — это Никола. [ЛПС:] Ну, да Никола, но... оны ж ещё и мянялись. Як только вербная неделя... [СНС:] Ну... мяня... надявали свячу такую сделали толстую, большую из воску. [Из воска делали?] Да, с воску, во. Наряжали ее и по сялу носили. Вот напрымер, этый год у одном дворэ, там хто скаже: «Ко мне носите», там хто скаже: «Ко мне носите», — у други дом нясутъ. И там Богу уже молилися. <...> [А что свеча: как церковь закрыли, они стали собираться?] По дворам. По дворам. Вот, свячу эту наряжаетъ, на кут становять. [Её делали?] Из воску, такую во... такую большую [показывает размер: высотой около 40–50 см, диаметром около 10 см], и такой... Во такой, вот от пола во такой во. [А толщины?] А толщины — так тут толстой делаютъ, толстой. И наряжали ее — платтице такое шили и крестики на платтице. [Рисовали или вышивали?] Вышивали. И... надявали ее и становили на кут. Вот тую свячу уже, кать: Никола — надо, каже, перьяносить у други двор уже. Год отстояла у меня, напрымер, повяли у други двор. Во, идуть и Богу ж молятся, там же ж уже оны читать книги и псалмы какие ж пели ж. [ЛПС:] Дождя нема — особенно в сорок седьмом году — дождя нема, засуха. Тада ж такой неурожай, и голодоўка началась. Вот собирается ўсим сялом, сяло большое у нас — пятьсот человек после войны было. И к кринице. У нас там есть криница, за сялом, там раньше, ў старину, домик стояѣ над криницей — мы ходили туда. [СНС:] Таки... як наподобие колодца, только низенькое, и ключи оттуда били. [ЛПС:]

Ну и ключик оттуда ўсё время биў — там и вода хорошая, чистая, та... холодная бегить. Вот пойдут к тэй кринице, отмолятся. Там уже молятся-молятся, и песни пеетъ свои эти, рэлигиозные и шо ни делаетъ. Домой расходятся — вроде гром грррр, а дождя як не было, так и нема. И — голодоўка. Скольки ни молились коло криницы, а дождя не получилось. [Это женщины сами ходили?] Мужики, женщины. [СНС:] Ну и женшшины, и мужики ходили. [Иконы с собой брали?] там икона была, стояла. [ЛПС:] Там... там ето, стояў крэст дубовый коло криницы. [СНС:] И иконка колись была. Там икона была стояла. Крэст быў, на крэсту viseў — када церкву бурали, то вверху на потолку — высоко-высоко — было такое полотно тоўстое, и там нарисован какой-то ангел, что ли... С крыльями, шось такое, красивое полотно. И вот яго тады забрали и на крыницу отнесли, и на крыницу отнесли, и там ёно... viseў, viseў, пока не пропаў. Годоў пять он там viseў и всё... [Свечу делали один раз и потом переносили?] Ее и перяносили, да. [Сами лепили из какого-то воска?] Да, з воску, пчол же кто дяржаў, воск делали, и вот купляли тэй воск, ну и... як оны уже — кача... Его, раскатывалишь, шоб он мяжки был, а потом такую нитку толстую улаживали и зноў закатывали, яно получилось як свечка. И тое ж носили. Но это... яны мало палили ее, шоб яна не сгорэла здорово. Во. [Только немного?] Мало... по трошки помолятся, погорыть, вот, отмолятся и усё. А так свечки становили кругом маленькие. [Свечки ставили во что?] А... такое вот... жастинки такие были, вот из этого такие становились. [Был специальный подсвечник?] Подсвечник таки быў, ага. [А главная свеча стояла на чём? На столе?] На сто... не, ее... Шо... шо-то... постой, во шо ее становили... становили... Такая посудина была, глиняная. У тую глиняную насыпали рожь, во, и ее поставять, кругом рожью обсыпать и платейко наденуть. И так яны уже и носили эту свечу. [Платье меняли?] Меняли. Платейки каждый год меняли. [Меняли до или после перенесения?] Ну вот у мене побыла свеча у этом платьице, вот надо перяносить. Ей у другое платейко надяють, а это уже ня знаю, куды дявали платейко. [Кто делал новое платье?] Старые женшшины. Сами. [Кто отдаёт, кто принимает?] А не... хто отдаваў. [Кто отдавал?] Да, у новом платейке отдавали. [Это на Николу?] Это на Николу. [На зимнего или летнего?] А у нас и зимний, и вясенний. [Два раза в году?] Два раза в году молились коло этой свячи. [А переносили?] А раз

у год, ў зиму. [Зимой?] Угу. [Отправляли в сам Николин день или перед ним?] Ну вот завтра Никола, а яны вечером собирается и отправляет. Во. [Обед был?] Да, конечно ж <...> и обед делали ж. Ну, если забирали уже свячу, то и обед делали ж уже. [Делает тот, кто забирает?] Да, соўместно делали. [Где?] А у той хате, де ж она стояла, свяча. [Угощает та хозяйка, которая отдаёт?] Да, да. [То есть угощение делалось вечером?] Да, да. [Много гостей приходило?] А, старухи посбирается... старухи, молодёжь же... [ЛПС:] Молодёжь не ходила. [СНС:] Молодёжь не ходила, старухи посбираются, годоў по семисят, по шеисят — такие. [Они приходят, помолятся, поедят и расходятся, потом поедят и расходятся?] И... да. [А утром переносят?] Не, вечером нясуть. Нясуть вечером. [Те, кто её берет, встречают или тоже переносят?] Не, уместе со ўсеми ходили. У нас... от нас забирали — у нас у бабушки стояла, дак забирали, дак тамока тая женщина и была она тут. [И она пришла и к себе поставила?] И к собе по... да, ее поставили там, помолились и разошлись. [Куда делась потом свеча?] А я уже не знаю, куда оны дели — старые люди. [ЛПС:] Старухи эти перамёрли, что в Бога верыли, и свяча тая пропала. [СНС:] И свячу тую где яны дели — хто их знае — ня знаю уж. <...> [Свечу зажигали только на Николин день или в других случаях тоже?] Не, у каж... якие праздники бывали, так и собирается ж у праздники такие, годовые. Запалать, помолятся, посидять старухи. [Она же сгорала — её наращивали?] А я уж этого не знаю. [Подделывали?] Наверно ж, подделывали. Во. Они... конечно ж подделывали ее.

Брянская обл., Злынковский р-н, Кривуша, 2016; КАИ, МНМ

[Какой у вас был деревенский праздник?] [КАИ:] У нас Николай. Николай. Это девятнадцатого декабря. [У вас зимний Николай?] Да, день девятнадцатого декабря. <...> [МНМ:] Это такие гулянья здесь везде — и в Щербиничах. [КАИ:] А... а это... а уже вообще, этый, праздник законный быў — это Николай, и была икона большая тут. [У кого-то в доме?] У кого-то в доме... И ее переносили, як уже... этый... осень, перяд... этым... девятнадцатым декабрём уже перяносили, брали люди. У одного стоять, а потом другие уже делае обеды, бяре себе икону — перяносить. А потом уже усё оно, якся стали люди бяднеть, бяднеть, и осталась она ў Сямёнихи, у Прони это... она у Прони была у самые. Осталась икона уже — ее никто не взяў, не перенесли, и она

осталась, и она отдала дочке. Дочка напротив жила. Она сама уже умёрла, женщина эта. Отдала дочке. А дочка... ну, дочка ещё... [МНМ:] Это Нина? [КАИ:] Нина. У Нины ж икона стояла скрозь. [МНМ:] Ну а потом куда она? [КАИ:] А уже якъсь Нина переезжала в Новозыбкоў, и они забрали ее. <...> А уже куды она, или она... ў церкви, може, сдала, или ў ее. Икона большая, Николай большими... вон, Николай у нас [указывает на кут], да у нас деревянная, маленькая. [Та была ещё больше?] А эта большая икона была, большая, на весь кут. [На весь кут?] Да, и она стояла. [С чего началась эта традиция?] А вот так оно, так оно уже было заведано. Потому что это тут Микола. У нас ў Бежкове была Казанская. [Её тоже так носили?] Тоже ж так самое — перяносили з дома на... ў дом. Я ещё знаю, что была девочкой небольшой, и matka моя, уже, Царство ей Нябесное, брала икону тоже. [К себе?] Да, к себе. Перяносили ее. А потом год отстоять — на другой год уже там хто уже желае, начинает готовить обед и перяносятся у другой двор. Так вот уже, я уже тоже спрашивала... Ну, Бежковцов, там уже нема жителям тамошних старых. То что я интересовала. Думаю: «Кому ж, — кажу, — уже... у кого Казанская осталась икона?» Икона тож большая, большая, красивая, разукрашена цвятамі, вянкамі такими. Ну и спросить не у кого. Там которыя жили... этыя, плямянник мой и з маткой. Matka умёрла, тоже такая, як я годами. Дуся это б знала, но matka умёрла, а Коля каже: «Я ня знаю уже, у кого осталась икона». То шо там тоже уже остались люди такие, приезжие всё. [Перед тем как переносят, наверное, молятся в том доме, из которого выносят?] Выносят, да. Отправа ж уже делается, отправа, молятся. Этыя, пеўшыя. А потом уже отправять, а уже бяруць два чело- веки, хто уже бяре икону, хозяева, и с двух сторон, и перяносятся ў другой дом. [Хозяева переносят к себе в дом?] Да. [Или старые хозяева относят к новым?] К новы... не, уже... молодые, молодые хозяева уже бяруць и перяносятся ў свой дом. [Икону встречали с хлебом-солью?] Встрычали. И хлеб, и соль носили, и стрячали. И вот я... знаю, что у мене умёр мальчик... и знов я ждала... родила другого мальчика. И вот ужo боялася, что на сколько... и зноў чтоб не случилось горя — и мне и сказали, что уже будут перяносить икону, делай рушник, вышей рушники — коли же в дярэвнях вышивали — изделай рушник и повесь. Это к Сямёніхе перяносили, дак я уже брала рушник и вешала

на икону, и становилась на дороге, молилась уже и просила Господа, «Отче наш» уже читала, и просила Господа, чтоб уже Господь помог и укрепи́ моих дятей, и сбярёг. [Вы сразу вышли на дорогу или сначала побывали у Семёнихи?] Уже тамока, уже ж побыли у хати ў той, там молилися же зразу, а потом выносят, икону выносят, я уже выходила на дорогу, и становилась на... ўколенцы, и молилась. [Они останавливаются?] Останавливаются. [А вы молитесь?] Да. [Под иконой не надо было пройти?] Не, нельзя. [Нельзя?] Нельзя. [Куда вы повесили рушник?] Ну, рушники вешали... это уже... на... [МНМ:] Обычно на иконы вешали. [КАИ:] ...считался, як обрёк-от. Рушники вышивали, если уже... что-нибудь случается такое нядоброе, дак уже обрякали «Господи» и носили... и туда ж, у тот дом, и под икону ложили. [Под икону ложили?] Ложили, да. [То есть вы относили рушник в новый дом и положили под икону?] Да, да, да. Яго уже перяносили, а потом уже, а потом уже, як она уже ня стала перяноситься, она уже стояла в одном доме всё время икона. Отправлять отправляла хозяйка. [Старая хозяйка отправляла вечером?] Вечаром. А назаўтраго... уже назаўтраго уже не перяносили, дак собирались уже вечаром из Шурубоўки женщины пожилые, которые уже больше у церькву ходили, да которые уже знали обряды, молитву. Дак приходят вечаром уже петь там, отправлять, и уже хозяйка обед сделае, там пообедает, поговорять, а назаўтраго уже, назаўтраго уже някого обряда не бывало. Ра... як ли ня перяносятся, як уже не перяносятся. [Это когда не переносили?] Як не переносили, а як перяносили, то уже перя... [Переносили утром?] А перяносили да, и к обеду, часам к дванадцати ўже, да. Перяносили, и там же ўже другая хозяйка встрячае и обед готовала. И обедали уж остальные, хто сбираўся люди, так же и обедали уже. [В новом доме была отправа?] Ну, была. Принясутъ — и тут же этие самые пеўшие и женщины вси, которые уже более ходили ж уже у церькву и знали обряды, и отправляли. [А что пели?] Ну, уже пели, я уже... [МНМ:] Они там по этим... [КАИ:] А? [МНМ:] У них специальная эта книга-то. [Читали по книге?] [КАИ:] Да, и читали, и пели, и читали потому, что были этие молитвы там и... и всего. [МНМ:] Молитвенники все эти. [Значит, встречает хозяйка?] [КАИ:] Устрячае, да. [А несёт хозяин?] Ну, оне... и... встрячать уже... хозяйка новая стрячае и хозяйка уже берэ, которая... [А кто несёт икону?] Ну дак вот

и ее ж сродственники, хто там? Если... если она сама молодая, и дети есть уже такие, уже взрослые, дак дети. Я... то, что моя мать брала, дак я уже была взрослая девочка. Дак я уже... тоже... Икона большая, дак с одной стороны там другая соседка, а с одной я, уже перьяносили, и у другой дом становили. [Хлеб, которым встречали, пекли специально или это магазинный?] [КАИ:] Тады ж раньше... раньше ж и мы сами пякли. [МНМ:] А раньше магазинами не продавали, раньше сами пекли хлеб. [Как клали соль на хлеб?] [КАИ:] А на... навверх. [Нужно было посыпать хлеб солью или поставить на него солонку?] Шшапотки [нрзб.] вот так. [МНМ:] Не, посыпали обычно. [Посыпали крестом?] [КАИ:] Не. [Просто щепотку?] Шшапотки соли ложили. [Икону встречали на улице или в доме?] Ну, устрячали уже... вынясутъ и нясутъ у дом у самый. [Встречали у ворот или в хате?] Не, нет, ў хати, уже ў хати заносять, там уже тот, кто... отправляет уже, икону становять, и уже женщины старые уже, некоторые наўколенца становятся, которые обряд знает, молятся. Ну а молодёжь, мы уже, которые мы молодые, дак мы уже постоим, дивимся, помолимся. [Перед иконой зажигали свечу?] Зажигали, свеча была большая. [Большая — это какая?] Ну, а... вообще свеча тоўстая, и там подсвечник быў, быў у Сямёнихи. То что там подсвечник, и становили большую свечу. [Свечи не ставили в зерно?] А в зярно — это уже малые становили свечки. [То есть, была одна большая и малые?] Большая, а это уже в зярно... там миска стояла зярна, дак стояли уже такие, обыкновенные свечки. [Кто их ставил?] Ну кто уже... кто ставил, кто уже чувствовал, если Бо... если, например, я молилася, просила Господа что-нибудь, чтоб Господь помог, я уже свечку становила — и так каждые, и каждые посторонние люди. [Большую свечу каждый год делали новую?] А я уже, в общем, не знаю нашшёт етого, потому что там уже хозяева, хозяева уже знали, которые брали икону, и знали уже, який обряд. Старые женщины... мы молодые, дак мы и... [На свечу что-нибудь повязывали, ленты, тряпочки?] Полотенцы. [На свечу?] Не, на свечу не, а на икону. [На икону вешали также, как у вас — сверху надевали рушник?] Да, да. Да, полотенца так. В некот... ну, там же перяд иконой ещё и лампадка висела. Свеча свячой — еще и лампан... эта висела. И олиўку купляли специально, зажигали — горела. [Икону ставили в кут?] У кут, да, на столе. [Что готовили?] Ну, а угощение уже такое, что: что хозяйка

сготуе — тым и угощали. [Всё равно чем?] Да, угощения никакого. А что уже у хозяйки есть, что хозяйка сготуя... <...> это ж... перяд Миколой, что бывае, что пост. Дак уже постный обед готовали. Времена якость что были, <...> что пост, чтоб: «Ой, обед постный надо». Дак уже ўсё на рыбе, всё на постном масле уже готовали. Постный обед. А если уже, як, колей... дак уже готовали ўсё — и жирное, и мясное. <...> [Когда люди приходили на обед, они приносили с собой что-нибудь?] Не. Если свое, если свое родственники — конешно. То конешно уже хто что есть приносили. А если посторонние, дак... Потому что... [Не носили?] Да. Люди уже стали бяднеть, жаднеть, вот. [Когда икону несли, сыпали что-нибудь на дорогу?] Ня знаю. И зразу... и зразу, як выносили, дак вот, я уже не знаю... что зярно на столе стояло, зярно стояло на столе. Дак уже... посыпали вроде ж то зярно, или уже что-то... не помню. [Зерно стояло на столе, на котором свечи?..] Свечи, да, стояли. И так... которые свечи стояли, да. Ня... ня помню. [Свечи тушили или давали им догореть?] Не, тушили, тушили свечи. Потому что, если уже б... если большую свячу, дак её же перяносили. [Её тоже переносили?] Да, её перяносили, а если малая, то уже тушили. [Большая свеча стояла весь год с иконой?] Ну, уже она... и стоит, да. Но она уже... <...> её ж палили, она уже горела, може, и сгарывала, дак уже, у кого стоит, то и куплял, може, большую, куплял. [Её покупали, не сами делали?] Ну, конешно, купляли. Потому что... ня у всих ўоск был. Не у всих. Это ж надо и делать из ўоска. [Не знаете, сколько ниток должно было быть в фитильке свечи?] Не, ня знаю. <...> [Большую свечу не зажигали в течение года?] Почаму? У праздники должны. [В другие праздники?] Да, за... зажигать. Потому что, если праздник Вялика дня... праздники — свечи становили, и зажигали, и зажигали ету свячу. [МНМ:] Велика дня — это Пасха? [КАИ:] Да, Паска. Ну, у нас называют Паска, да. Вялика дня — Паска.

**Брянская обл., Злынковский р-н, Большие Щербиничи, 2016;
ВКШ**

Поумирали тые уже, что... отправляли коло икон, коло покой-никоў, нема. Осталось молодёжи, мы ничего не знаем. [Иконы отправляли, это как?] Коло икон отправляли. [Как отправляли?] Ну как, во икона какая. Вот Иллю переносили с двора у двор, вот на второго августа вот у нас она стояла, у той комнате, на углу,

где иконы. От мы вечером готовим, уже люди приходят, читает, Богу молятся. Мы уже готовили обед. У... вечера уже называется, вечера. Ну и людей уже сажали ж уже — люди ели, за ст... А потом уже утром приходят, забирает эту икону, вот у следующий двор забирает ее. Вот удвоём, с полотенцем это вдвоём нясуть уже эту икону. [Кто несёт?] Ну, люди, любая баба. [То есть те, у кого она стояла, относят?] Да, да <...> Другие люди уже бярут, нясуть. Уже у соседний, куды уже там поло... это... соглашается. Тыя уже обед готоветь. Вот отправили, пообедали там, во и она год стоит. [У кого она стоит?] Ну, у того, куды отнесешь ее. [То есть её раз в год переносили?] Раз, раз, раз, да. Да. Год у мене стояла. Год у нас стояла. На второй год уже у другого человека... на трэтий год уже у трэтьего человека. И так по всёй улице по нашей носили ее. Так же носить и Казанская икона, и Миколай тоже носят точно так же, обеды делает, вячери. И раз относят из двора у двор. <...> [Что накрываете на стол, что-то особенное?] Да. Господи, ни якая особенная — боршш, тады что было, як носили: боршша, жаренки, капуста, огурцы. [Что такое жаренки?] А. [Смеется.] Картошка тушеная. Ой, Господи. Картошка тушеная у чугунок у печи, называли же в старину жаренка. Ой. [Соб.: значит, когда у вас эта икона...] Все люди старые шли, хто... [Соб.: Собирались.] Да, да, ну, хто желающие люди, и знает, что праздник, тут икона, тут полны хаты во. Две были полны хаты людей. Во. А потом уже перяносит на вследующую хату. Туды все люди идут. [А переносили просто в соседний двор или как-то выбирали?] Хто соглашается взять себе на год, шоб она стояла. Год. [Значит, у вас она стояла год?] Год. [В конце года у вас был обед?] Обед, обед у нас. Вот и на то, обед, да. А уже <...> на следующий год, уже ужин у нас, а того уже, куды несешь, обед. Потом ужин у того, а обед уже у следующего. [Ужин у вас на следующий год, получается?] На следующий. Ну, по... оставили нам икону, у нас обед, делаем. Перяносим от нас уже к другим людям, уже мы делаем ужин, а уже обед делает там. [И это в тот праздник, которому посвящена икона?] Да, да, да, да, да. Кому икона, относим. Да. [Ужин вы делали на день, который перед праздником?] Ну, вот сёдне второе, а мы первого. [То есть первого ужин?] Да, да. Первого ужин. [И тоже всех собирали?] Дак... Да. Хто хоче помолиться уже, идут свечечки становять к иконе. И отправляеть. [А куда потом эти свечи?] Ну, згорае коло иконы, згораеть. [А, сгорает около

иконы?] Ну, конечно, да. [То есть её к себе домой не забирали?] Кого, свечку? Дак зачем ее забирать, если я к иконе поставила. Она ж не догорела — значить, у другой хате догорыть, заберу свечечку и туды, там догорыть. [Тогда переносили и полотенце, и свечи?] Да, да, да, да. [А молитвы по книжке читали?] Ё, ё, да, да, да. Это хто отправляе, это вон на Елоўке она, то... хочете, так на Елоўке Дмитрия... Як-то? Всё, забыла. Улянич. Уль... Улянич. К Дмитрияноку [ЛАД] на Елоўке, там она, бабка такая.

**Брянская обл., Злынковский р-н, Большие Щербиничи, 2016;
ГЕД**

[Покров празднуют здесь?] Празднуют и икона была... свячу переносили из дома у дом уже, хто захоче, объявляеть, бяруть, отправлять, обед устраиваеть. [А почему она свечой называется?] А Бог его знае, етого я ня знаю. [Не несли свечу перед иконой?] Яки шли, дак не нясли. [А она любой в дом могла прийти?] Хто жалае. [Не было таких, которым нельзя эту икону давать, кто пьёт, например, много?] А тый и не бяре, кто пье много. [А было такое, что они просили, а им не давали?] Не знаю, не знаю этого, я не ходила, не учащчала, вот, дак не знаю. [Вы сказали, когда икона в дом переходила, устраивали обед.] Да, а як же. [А что за обед?] Ну что, пообедае ти... ти вячерю, я ня знаю уже, а як же людей надо угостить, хто читает, за столы сажали, о, становили закуску, по рюмочке наливали людям и всё. [Это на Покров происходило?] Ну, як иконы, свячу эту бяруть, и Покрова переносять из дома в дом, хто жалае, дак объявляеть, что «я вот возьму». Во, а як не объявляеть, и на второй год остается в етом доме икона, и Троица тож, эта, свеча, икона перяносьть. [А что это за иконы?] Это надо у святых людей спрашивать всё это. [Вы сказали, на Покров, на Троицу, ещё когда-то?] Да богато, богато икон. Да я этим не занималась. [А обед давали те, кто взял икону?] Да. [А вечерю?] А вячерю, у кого была. [То есть вечера была перед праздником?] Ну вот, сегодня вячеря, а заўтра праздник. [И с утра забирали икону?] До обеда правять, отправляеть [служат], а тады уже переносеть. [А как переносили? Кто нёс?] Два человека бяруть и нясуть, и уже священник читает молитву. [А эти два человека это кто? Тот, кто отдаёт икону или тот, кто принимает?] Да не, другие, посторонние люди. [А когда несли икону, зерно не сыпали?] Нет, это за этим за мертвяцом так делае, як выносят, а так не.

**Брянская обл., Злынковский р-н, Большие Щербиничи, 2016;
ХРП, ХВА**

[Нам рассказывали, что здесь в советское время иконы переносили из дома в дом, можете рассказать про это?]

[ХРП:] Ну? Ну носили, перяносили, иконы брали у дом, отправляли, а потом уже желающие были, и перяносили в другую хату иконы этие. <...> [А что там со свечой было связано?] А? Свяча? [Соб.: Да.] Да, и свяча. Вот эту ж икону и перяносет, делает уже, эта, обед и, эта, собирается, молятся уже, ўо, бабушки, и называется Свяча. [А почему так называется?] Ну, икону перяносят из дома в дом, раньше это было, сейчас-то уже ни... большинство уже нема, уже такие поумирали, вот так як я, дак уже эта, знаете, что, подавали иконы этия у церькву, дак ёни уже у церькви, тые иконы. [А какие были иконы?] А... Микола был... <...> [А её вносили в каком-то порядке, когда заходили в дом?] Ну хто ще захочет, тады ще к другому нясуть...

[ХВА:] Не, как заносили икону, они имеют в виду, у дом? Сначала те, хто... хто должен эту икону нести, хозяйка этого дома?

[ХРП:] Из... вот, например, из моего дома нясуть мое, а там уже встрячають, бярут тые.

[ХВА:] Те, хозяева, которые встречают эту ико...

[А как они ее встречают?] <...>

[ХРП:] Ой, я уже ня знаю.

[ХВА:] Ну не помнишь уже? Я не... я вам не скажу. [А несут её кто?] Несут хто? Наверно ж, две женщины, наверно, да?

[ХРП:] Да, да.

[ХВА:] С одной стороны женщина, с другой стороны женщина икону несут, как полагается, рушник на иконе, я помню вот, ещё когда была вот, помню, что вот икона, на иконе, как полагается, вот такой рушничок, с одной стороны женщина, с другой, несут икону у другой дом переносят.

[ХРП:] Ну да, оны приносять их вот тут... у тэй дом, и уже обменивается и поздравляють одна одну, во. <...>

[А что это за женщины?]

[ХВА:] Я не знаю, мам, ну наверно ж, хто на... приходит на этот обед...

[ХРП:] Что?

[ХВА:] На праздник на этот любая женщина может нести икону эту... эту или нет?

[ХРП:] Нет, больше тые, хто... к кому нясуть, тые же встреча-
еть и забирають.

[ХВА:] А те встречают, кому, вот, например, кому несут эту ико-
ну, те должны её встречать и забирать эту икону и нести уже, так
я поняла. [А кто относит икону в другой дом?] Если, например,
с одного дома несут, вот от тебя к Кучерке, хто должен с твоего
дома вынести?

[ХРП:] Ну... наши. <...> А там тые встрячают.

[ХВА:] Другие встречают. [То есть хозяйева, у кого она стояла,
несут?] Да, да-да-да-да-да.

**Брянская обл., Злынковский р-н, Большие Щербиничи, 2016;
ДОВ**

Но баба моя была богомолка тоже. Оны туды и иконы носи-
ли, переносили... такая была здоровенная икона, во... И оны ея
носили ужо... под... две души бяруть... и вот тут полотенце, об-
вязано... И перяносят, вот, допустим, к одному хозяину. И ён
тут обед устраивае, людей пообедать, и тады уже Богу молят-
ся, вот... Потом, если хто уже обрякнется другой — ты уже бере,
себе. [Если что?..] Если обрякнуться вот на что-нибудь, вот, допу-
стим... или заболели дети или умерли, или что-нибудь, или с ско-
том ня у порядке. Вот оны уже, вот, обрекаются и бяруть эту ико-
ну. Приўносять эту икону и ставять на кут — и она стоять у их
тут... и святильники ты и цветочки ставят. И каждый раз уже ж
палять их, як и праздники, и такие дни. И она стоит до... год. Год
она уже стоять, а тады опять пре... приходять другой человек,
прося, и уже опять переносять её к другому. Только ў праздники.
На Тро... Троица и Веденнё. <...> Во, Троица уже прошла. Илля —
дак это вот ещё буде в аўгусте, а то Троица. [Если икона простоя-
ла целый год и никому не понадобилась — она остаётся в том же
доме?] Ну, если никто не собирается брать, дак остается. У моей
бабы она стояла доўго. Она любитель... молиться была крэпко.
[У кого она стояла сначала?] Значально ня знаю я, потому что ея
носили по домам... хто прося. Ну, наверно ж, её в церкви взяли
да и носили. Не иначе. А вот малашчарбински эти, наверно ж,
поразобрали по дворам эти иконы [после разрушения церкви
в Малых Щербиничах]. Тож... что там же тоже было богато. И цер-
ковь же одна была.

Брянская обл., Злынковский р-н, Еловка, 2016; ЛАД

[ЛАД упомянула, что у нее есть иконы Покрова и Рождества. Это что?] Это икона, образ Божий, вот, например, у нас, допустим, Рождество, значить ў вечере отправка и наутро. Там Матерь Божия, ешшо там уже отправку делают другую. Это уже тоже люди собираются, там отпевают, там уж... И сальмы поють, там уже и на Рожаство очэнь много этот иде <...>. И Покроў, и яки у кого уже ў дярэўне икона ё, да люди носять. А сечас же их поотдавали уже ў храм. Ўот у нас было тут у селе дьве иконы. [И обе отдали?] У храм. [То есть в Еловке было две иконы, Покров и Рождество?] Да. Да. [И их отправляли каждый год?] Не. Каждый год. Када Покроў праздник, када этот день — праздник, тогда делает уже отправку. Када ўот Рождество, значит, у седьмого... Покроў точно не... забыла, якого чысла — тоже... <...> [А у кого отправляли?] У той хате, де икона стояла год. А на... к другому году бярэ уже другой человек, значить, люди обе идут перяносять. Нуж... на руках, там с лентой перэвязанная, с этой хатой сделать у... вечерю уже, ужин, иде стояла икона, а де уже... куда прынясут, там уже обед делает другие хозяева, другие люди. Туда уже икону ставить на образ. Вот у Малых [Шербиничах] Николая там ўсё носили, я ня знаю, Лида [МЛФ] там ти т... [Соб.: А Лида не носит, она отправляет каждый год у себя.] Да. [Соб.: Мы были у Лиды.] У Лиды были? Ну, икона у ее стоит Николая. [Соб.: Да.] Ну, она не... не... ето она взяла. Я знаю. <...> [А как определять, кто следующий берёт икону?] Так люди ж договарываются — просять, что там: «Я уже буду у тебе брать». [То, если, например, икона у вас, то он приходит и говорит, что на будущий год он заберёт?] Да, заране, заране. Да, да. Да, да. «Вот сёдня... етый год буду брать я». А на другой год уже другая женщина там ли мужчына. И мужчыны иное носили. Это уже прошли годы, када иконы носили. Это уже несколько годоў не носять. [Несколько лет всего не носят?] Да. [А есть такие люди, которым запрещали брать иконы?] Ну, як сказать. У нас штунды были. Так у их ж своя... Ти бактисты, як уже сказать сейчас, это я уже старая, могу не так сказать. Так яны ж своё отпраўляли праздник. <...> [А если мужик, например, пьёт, можно ему давать эту икону?] Ня знаю. Ня знаю такого я. Такого что с... тады так яксь не было, так, чтоб вот пьяница. Всё заведували бабы этым большинство. Если уже сказала жёнка, что икону возмем, значит, ужо ўсё, бяруть уже ико... а если уже не, дак... А так ня

знаю ужо, пьяниц дак... [То есть между собой договаривались?] Да, да, да, да. Вот прышли... [А вот если, например, канун Покрова, то надо вечером отправлять?] А как же! Служба. Акахвист почытать. Там же ж, шше ж... шше ж много, шше перед Покровом, шше ж там надо же читать. <...> [И вечером служитя акифист?] Обязательно. И служба, и акахвист, да. И утром же так же. Ну, то есть... [И утром ещё раз так же?] Да, обязательно. [А когда переносят?] Утром, тут прыдутъ ёт люди собяруться ёт тут уже, там «Отчэ наш» или ешше «Трысвятое» споють, и переяходять уже, за икону перяносятся, сялом идуть и пеять с иконою. [Поют?] Поют, конечно. [А поют «Величаем...»?] Да, да, да, да. Там и «Достойно...», ну ёт богато, богато, богато. <...> [А когда с утра передают икону, кто её должен нести?] Хозяин этой хаты. Тэй, что буде брать. <...> Вот он... Лизка там, ёй мужчина нёс, дак несе. И на двоих нясутъ. [На двоих?] Ну, на двоих икону нясутъ, не один. [Потому что большая икона?] Хоть ти большая, хоть яка, но обя-заны у двоих нясти. [А кто эти двое — хозяин и хозяйка?] Да ну, хозя... не... некому, кума там допустим, или сестра, или там хто свой близкий. В ошшем хто б... хто с душой. Значит тот и пры-ходя. [Но несут те, кто забирает?] Да. [А те, кто отдаёт, не несут?] Не. Ены ж... уже год пройшоў. <...> [А тот, кто отдаёт иконы, тоже устраивает какой-то ужин?] А як же? Обязательно. [Вечером или утром?] Раз он отдае — вечером. Ёт, напрымер, я отдаю, я вече-ром отпраўляю, вы берете, ужо вы обед делаете. И Рожаство ж так. И любая икона, любая икона, якую там нясутъ, ти там Пантелеймона, ти Николая, ти Михаила... Якая икона это. [А мно-го народу приходит?] Много, много, раньше ходило много, рань-ше ж было людей богато. У нашей этой сяле было больше двести человек. <...> [То есть вечером, например, приходят к вам, вы слу-жите, потом ужин?] Да-да, да-да. А после уже ужина садимся псальмы пеем. <...> [А утром тоже сначала к вам?] Ну, икону ж перяносить надо з людьми. [А что вы говорили про платок, по-лотенца?] Да. С хлебом солью встрячали. [Там встречали?] Да. [То есть хозяин несёт?] Да. [А там кто-то ещё?] Да, да-да. С хлебом-солью встрэтать ешше там, образы ты отдають хозяинам ёт пе-ред калиткой, а тады ужо прыглашае уже тый ўсих у хату. [А встре-чают прямо на дороге, на улице?] На улице. [Перед воротами?] Да, ну, и там хто постеле там дорожку, или просто так хто, чтоб уже пройтить у хату. Это хорошо делается. [А хлеб-соль куда?]

На стол. [А когда встречаются хлеб-соль, не целуют?] Не, целуются хозяева, як икону отдають. [Хозяева целуются старые и новые?] Да, да, да. Старые и новые, тые отдають, а тые беруть. [А несёт старый хозяин?] Старый. Да, у кого стояла... у кого стояла год. [А новый встречается?] А новый встречае. Кто буде брать на год. И она тольки ў год раз носилась, икона. [А потом этот хлеб-соль на стол?] На стол порэжешь, чтоб усим было по кусочку. [И надо макнуть в соль?] Да, ну и она ж солью посыпана. [А там солоночка или просто?] Просто на хлебе крэшшат солью <...> На стол порэжет, порэжет дольками. И каждому ўот, сколько там людей сяде, разложить это ўсё. <...> [А свечи, когда иконе праздник был, ставили?] Обязательно. Свечи, это обязательно. Становять ўот такую во... [рисует круг диаметром ок. 30 см на столе] — хто банку, хто миску, насыпають зярном. И вот прыходите вы, прыхожу и я, там сколько я хочу, ли за здравие ли, за упокой. И на отправе же отпраўляли, это ўот, як икону нясуть, там вечером не отпраўлять, за покойником, тольки за здравие. Ўот, становишь и ўпишешь, ну от у кого книжечка, вот, а хто пише бо... листики. И уси это на стол ложать — ўот это за здравие одна, эта за упокой. А потом это чытається. Ето ж, по покойнику это не чытається людское, за иконами чытали, поминали ўсих, ўсих, ўсих. Кто что желаў, прыносиў. И опять же к этой бумажечке гроши клали. [Записочки?] Да, чтоб поминать, дак ешше записочка и к ёй гро... ложать. Съвечи купляеть, хозяин уже или делае, или купляе съвечи. И это уже, люди ложать уже гроши. Отдельно ўся стоить. Это же люди носили — платили. [Это когда икону переносят?] Да, да, да, да, да. [А одна свеча или их много там стоит?] Не, ну вона... людей же сколько приде, бывае пятнадцать, бывае двадцать человек. И каждый ж хоче, ўот, напрымер, сколько у мя детей, я, допустим, хочу я за каждого поставить свечечку, там допустим за здравие. А там опять за покой батька там, matka, или дед, баба. Я тож хочу за его поставить свечечку. Поминает же уже, отдельно чытається, другая уже чытаеть. И это... и я уже становлюсь сюда, и так же и каждый человек так. [То есть это было как в церкви?] Да, да. Это отпраўляли ў каждой хате, як... О, тады красиво было. Красиво, и мушшины помогали, пели, хорошие. [А это было вечером или утром?] И вечером, и утром свечи горять. [А записочки эти когда читают?] А записочки — вечером же за здравие поминають, а утром за упокой. Тоже ж родители, каждый своего

родителей... [А записочки эти потом куда девали?] Ну, и каждый свою разбирае домоў. Куда же? [Домой?] А куда ж? Палить их, а куда же больше, и наоборот, книжечку, я ж не палю, и каждый раз хожу з ёй. А си ж бумажечки люди ня знаю, куда. Я думаю палить, а може и... ня знаю. Бярэч каждый год же тоже ня будуть, ня знаю, это не скажу. А ето пише каждый. <...> [Вы сказали, что в какой-то деревне свечу отправляли? Это как?] Ну, это Свяча — икону переносили. [Это так называется, «Свеча»?] А да, это да. Раз уж икона, это уже свяча. То есть уже вот уже то... Ина так я ниде не начытывала, а уже это по-деревенски кажут, что: «Во, гляди, там уже Свяча буде». Икона же свяча. По это, икону носили от... дак вот называлося «Свяча». Это сами люди по себе. [В Еловке было две Свечи: на Покров и на Рождество?] Да-да-да-да-да-да-да, да. [А не делали большую свечу из воска?] Ну, такую большую ня делали, чтоб такую, а вот у так... такую делали [показывает свечу обычного размера — примерно 1,5–2 см в диаметре], ставят. Это... ставить, а потом уже кругом свечки, и на ее сл... Это такую делали... [Вот в это зерно?] Да, в зярно ставили. [А каждый год новую делали?] Ну, яна ж не згорала вся, а ее поднаўливали. Вот, в это, особо у Малых, етых, дак там йих делали хорошие. [В Малых Щербиничах?] Да, были... есть... был специально подсвечник, ак уже у няго становили, то на столе стоять... а то ну так як у церкви, ну дак становили там. [А что-нибудь надевали на свечу? Например, ленточку?] Ну, вот, и ленточкой обвязана, или там... что там...

Могилёвская обл., Кричевский р-н, Костюшковичи, 2014; СГВ

[Вы говорили, есть Здвигенье, какие ещё праздники есть?] Тут у нас... у нас и раньше прэздники прэздновали. Ины́ все больш́ие э́ты годовы́е прэздники прэздновали. У нас, напры́мер, вот Илля́. Ильи́нчина второ́го а́вгуста. У нас свяча́ была́, мы свячу́, знач́ит, отпра́вля́ли. Мирска́я у нас свяча́ была́. У нас там Углы́ ко́ло ле́са, там бы́ли, посё́лок нас. Там уже́ э́то, мы свечу́ э́ту отпра́вля́ли. Э́то мирска́я называ́ется. Все э́то, знач́ит, все э́то... две ў́лицы зби́ра́емся и надсу́коваем. Вот, э́то Илля́. А ё́сть, напры́мер, ў́, напры́мер, ў́ Хоти́ловичах, ря́дом дере́вня, там Спа́совская, на Спа́са там. Ну, и у нас ў́ Кости́шковичах то́же. На одно́й ў́лице, знач́ит, быва́ет Ильи́нская, а там, на друго́й ў́лице — Спа́совская. Во. [Спас у вас когда?] Спас — э́то быва́ет девя́тна́дцатого. Спас оди́н,

в августе чаты́рнадцатого — это Маковей, чаты́рнадцатого, Спас Маковей, это мак свѣтят и мѣд. А, знáчит, девятнáдцатого — это ужé Яблочный, во. Во это я знáю, тады́ свячú. [А мирская свеча — это значит не в семье, а всей деревней?] Не-не-не, не всѣй деревней, а у нас ў посёлках. Вот, напริมёр, у нас ўлица Механизáтороў. Во эта ўлица, и там ещё Коммуна́ры бѣли, под лѣсом жили, тóже там посёлочек небольшо́й, там гдѣ-то пятнáдцать дворо́ў. Во это две ўлицы, знáчит, у нас ў одно́й свячѣ. [А что значит «они все насуковали»? Это как происходит?] Ну, вот, бяру́т воск, бяру́т воск, вот збира́ются все, и разогрева́ют ягó, и вот... так во... тóненько размѣшивают егó, разогрева́ют в водѣ в горя́чей. Ну, а тады́ во дѣлают такую́ свѣчэчку. Свѣчэчку, на пѣрвый раз дак она́ такая небольшо́й свѣчэчка. Ну вот, ины́, знáчит, ўсе по клочкú. Все, кáждая, скóлько там нас, знáчит. И мужчи́ны, и жѣншчыны, все. Ну, это, мужчи́ны сидя́т, а жѣншчыны ужé, знáчит, накле́ивают. Ну, а тады́ отпра́вляют, Бо́гу мо́лятся на тый вѣчэр. Ну, и, знáчит, помóлятся Бо́гу, за стол садя́тся. А свѣчэчку э́ту поста́вить ў рѣшето, ў рѣшето зерна́, полотѣнце. А тады́ и свѣчэчку ста́вить. И инá стоит ужó, знáчит, во, напрімёр, сѣ лето у менѣ. А на бóдущий год — к вам, напрімёр. Знáчит, опя́ть, знáчит, збира́ются, опя́ть надсúковают, ў цѣркву несúт, отпра́вляют ея́. А тады́ с цѣрквы ужé приход́ют, принóсят проскурú. И э́ту свѣчку перена́шивают к дру́гому ужé. Запалю́т свѣчку, и нясúт ў дру́гую хáту, и, знáчит, горя́щую вѣчером. Ну, во такая́, во такое́ и ўсѣ. Ну, там, конѣчно, ужé что... что, знáчит, чтоб был хоро́ший урожа́й ў колхóзе, ну, всѣ, и в колхóзах, и чтоб роди́л... роди́ла урожа́й хоро́ший, мо́лятся Бо́гу, чтоб до́ждь был во́время, ну, всѣ такое́. [Это вот для этого свеча?] Да-да-да, да. [А насуковают у кого-то одного в доме?] В одно́... вот, напрімёр, у меня́, знáчит, мы сѣдня у меня́. [Если она у вас год хранится, значит, все к вам приходят?] Не-не-не, то́лько на тый... то́лько на тый... А на бóдущий год ины́ приход́ят опя́ть ко мне, я ужé несú отпра́влять то́лько, ины́ ужé ко мне не приход́ят. С цѣрквы я придú, и, знáчит, я э́ту беру́ свѣчку, и несѣм ўсѣм мерйотом тую́. Там, знáчит, опя́ть, Бо́гу мо́лимся. И, знáчит, и на э́тый свѣчку, знáчит, ста́вят, на кут. А тады́ гуля́ют. Гуля́ют ужó, у меня́ же не гуля́ли, когдá же надсúковали, а у тогó, куда́ перенесѣм, ужé то переда́дим. Там ужé что ёсть у когó. Кто бульбóуникоў раската́еть: бульб́ы, знáчит, сва́рют, натру́т, на тѣрку, муки́ трóшечку, кака́я ёсть. То со́евая особѣнно была́. Ну, в пѣчь,

сметáну полива́ют. Вот и... Что у когó ёсть. Вот у менé яéчко, там у когó-то... вот такие вот, ра́ньше ж не жили́ так. [То есть вечером насуковают, а утром переносят?] Не, не, вот я ж говорю́, что надсу́кали, вот пе́ред е́тым, зна́чит, пе́ред Иллём надсукова́ли. А наза́втрага я несú ў це́ркву ея́, на самогó Иллю́. [На самогo Илью?] Да. А тады́ ужó, як придú я с це́рквы, тады́ ужó перена́шиваем. [То есть из церкви уже к новому несут хозяину?] Да, да, да, да. К друго́му, к друго́му. Несúт, ве́чером запáлют и горя́щую несúт пра́мо туды́. [А воск все приносят?] Не, воск — ёто хозя́йка. [Хозяйка?] Хозя́йка купля́ет, ина́ растáпливает. И да, ка́ждый беру́т по клочку́, ну, по ско́лечко там. И налёпливает ка́ждый, там... Ина́ вырастет така́я, и така́я во, и больша́я. Ка́ждый год. [А налепливает кто? Хозяйка?] Нет, все ёто. [Кто пришёл?] Хто пришёу в дом, ёто же́нщины, мужчи́ны уже́ сидя́т, уже́... [И ка́ждая женщина по кусочку?..] Ка́ждая по кусóчку тако́му беру́т и на ёту свёчку налёпливает. [Это если мирская свеча, да?] Угу́, угу́. [Отправлять — это что значит?] Ну, обречённые отпра́вляють, ну, в це́ркву несúт, отпра́вляють та́ма. [А что там?] Светит ба́тюшка. Ну, я пишу́, ёто, ко́торые уча́ствуют, ўсе́х за здра́вие. И подаю́. Подаю́ я, ну, там ба́тюшка отпра́вляеть и здра́вие ёто чита́ет. Во. А тады́ уже́ на бу́душний год к ётой са́мой прихо́дим, ина́ свеч... ёто... воск ё́тый доста́ет, о́пять то́же растáпливает, и мы все сади́мся, зна́чить, разме́шиваем и прикле́иваем. То́же ина́ так то́же... зна́чит, несё́т тады́, зна́чить, ў це́ркоу́. То́же так пи́шет за здра́вие всех. Ну, во. Вот так. [За здравие всех, кто налепливал?] Всех, ко́торые уча́тников ё́тых, всех уча́тников, и мужчи́н, и же́нщин — всех. [А когда только начинали делать свечу?..] Обрека́ли, обречённые, ёто обече́нны. [Это как? Что это?] Ну, обречённый обрека́ет, тако́й ёсть, ко́торый вот да́же... уше́у мужи́к на войну́. Обрека́юсь я, бу́ду ка́ждый год тебе́ отпра́влять свечу́, каб Госпо́дь дал, чтоб ти́хо, ми́рно, чтоб ты верну́ёс домо́й. Вот так ёто, оди́но́ческие, зна́чит, свёчи. [Это не мирские?] Нет, ёто обречённые ёто называ́ется. Ёто обрека́ется челове́к... вот, зна́чить, дожда́т, ти сы́на, ти хозя́ина. Чтоб уже́ всё благопо́лучно было́, вот ёто ёсть обречённые. [И они тоже самое делают, только в своей семье?] Да, да, да, сво́ей семье́ю, сво́ей семье́ю. [А мирская свеча как начинается?] То́же, вот, зна́чить, предло́жила я, зна́чит, говорю́: «Же́нщины, дава́йте сде́лаем мирску́ю свячу́. Хто хочеть, хто пожела́ет?» Ну, все говоря́т: «Я, я, я, я» — «Пожáлуйста, приходи́те

со столько-то, значит, к вечеру там, приготовьте воск, и всё». Вот так и началось. [А это тоже оброк?] Ну, это тоже обречённое, чтоб уже, значит, ну, уже, даёт, значит... чтоб урожай был, родил, чтоб дожди приходили вовремя, чтобы всё у семьи... благополучие было. Ну, всё такое вот. [А как решают, в какой праздник?] Нашшот... [В какой день свечу делать?] А, свечу, да во, я ж говорю, Спасовская. [Нет, как они определяют, почему именно на Спаса?] Ну, это, значит, яны, значит, выбрали такой, значит... Только да, да. Выбрали яны, значит... Вот мы на Спаса, може, Бог спасёт. А там Илля, значит, может, Господь пошлёт дождя. Там на Иллю же обычно всегда дожди бывають. [То есть, какой для чего?] Да, да, может, так Господь будет всё... благополучие, всё. [А когда начинают делать свечу, эту ниточку, которая горит?..] Ляную, ляную ниточку. Если ина это, значит, начинает... с лёну, з лёну ниточку пряденую. И ина начинают её сразу... ниточку положить такую, длиненькую, и начинают закручивать ниточку. [Не считали, сколько там должно быть ниточек?] Дак ина одна. Её прядёшь. [Одна?] Да, ина одна. [Просто одна пряденая нитка?] Да, которая вон пряденная это, и всё. [А свеча в чём стоит?] Ну, ина стоит сразу на... ў зерне. Ну, её делают такую широкинькую, ну, такую во... широкинькую такую. То, что у людей много, воску ж ладно... Ина широкинькая, ина стоит в зерне. Вот решето небольшойнкое такое, ситце такой маленький, насыпают зерна, ложат полотёнце и яё поставят. Ина на куте ўсё и стоит год. Вот... [На куте в зерне так и стоит?] Да, да, да. А тады уже, як хозяйёва уже встречают... Ина, хозяйка та встречает, и, значит, обмен делает. Ина своё, значит, решето, отдаёт с зерном мне, а я ей со свячой это. [То есть, вы всё вместе ей отдаёте?] Да, да-да. А ина мне зерно, значит, з решетом это мне назад возвращает. Меняет. [Ваше? Она своё вам отдаёт?] Да-да-да, да-да-да. Меняет. [А что-то говорит в это время?] Ну, кто же... ничего такого же, ничё... А обмен... ну, чтоб, може... Нияких таких... нериятностей не было. Я так понимаю. [А зерно кто приносит?] Дак я. [Сама хозяйка?] Самá хозяйка, да, самá хозяйка. У нас же зерна тады ж... сеяли вручну, жали. Цёпами били. Это ж были гумы большие. <...> [А зерно какое на свечу берётся?] Ячневое. [Ячневое, не жито?] Угу, ячневое. Всё время ячневое. [А почему ячневое?] Ну, як то вот... по традиции уже ячневое. [А там много должно быть зерна? Закрывает часть свечи, или чуть-чуть?] Толка... толкачом? Где,

ў стўпе? [В решете, где свеча?] А, в решете? Да не, во, пригёрше... одны пригёршечки. Не цёлое решето, ничегó, пригёрше... ну, не хай двóе, там ужé всё, ёто одели, закон... Чтóб инá не гóлая, знáчить. Чтóб ужé пожелáть с добрóm, с зернóm, чтóбы ужé хозяйке ётой передавáть. [А саму свечу как-то украшают?] Ну, да, знáчить, материáл бяру́т, материáл, знáчить, кружка́... брылькáми там, и як юбочку сдéлають, лéнточку завя́жутъ. И всё. [Какую ленточку?] Обыкновенную. Рáньше шёлковые-то были́ лэ́нты, продава́лись. Вот, знáчит, лéнточку, и так завя́жутъ, всё. Я ў цёркви, як но-сила́ свою́, дак там дáже сдéлають так, тады́ ешшó так во поста́влять, тройны́е. Но я не знáю смýсл ётого, знáчить. Три, три, знáчить, самá серя́дина горит, тоўстенъкая такáя вот. И помíмо ётого ешшó стоя́ти ешшó две так. [По бокам?] Тíпа як... рúки такíе сдéлають от самое́ свечí. Вот так, а тады́ ешшó свечá. [Углом вверх?] Да, да, углóm, а тады́ ещё так во... и трí получáется. Во ёто... [Ёто мир-скую свечу?] Да, да, да, да, да, да, и ещё... [К ней просто приделы-вают свечки?] Да... Ёто во, с Комарóўки... оттúля... с такíх вот... Но я як-то не интересовáлася, чтóбы подойтí — для чегó вы так, знáчит, дéлали. Но ёсть вся́кие свéчи. Вся́кие яны́ надсúковають... Як-то говоря́т... в кáждом двóре своё́ повéрье, ну, так и ёто. [Ёто священник дéлает?] Не-не-не, не-не-не. Ёто самá хозяйка, тáя, котóрой яны́, знáчить, несúть в цёркоў отпра́влять. Там яны́ дéлають. Мы дéлаем рóвненькую, а яны́, знáчит, такúю ещё́ гóру. Ну, получáется, у их три. [А юбочка закрывáет всю свечу?] Да, да. Так во, немнóжечко оста́вить, чтóб инá ёто, як кáпаеъ же инá, свечá ёта, дак чтóб не нака́пало. [А како́го-то определённого цвета юбочка?] Бэленькая, материáл бéлый. [Белый?] Угý. [И ленточки?] И ёнá... и такíе тёмные, хто як... як хто захóчет, так ины́... Но у нас бéлая. <...> [Каждый год новое платъице?] Да, да, да. [А старое куда?] А ёто скидáем ў цёркви. А там ў цёркви яны́ ужé кудá захóчут, туды́ ины́ ужé распоря́жáются. [А скидáють когда? Когда несут в церкву отпра́влять?] Як хо-зýйка принима́ет. Инá ужó своё́. [То есть, она принимает в ва-шей?..] Да, да, ёту, знáчить, сдаётъ ў цёркву, а свою́ нóвую... всё́ дéлает. [А она принимает у себя́ дома, или она за ней в церкву приходит?] Не, инá... меня́ют тады́, когда́ надсúки-вають у яé. <...> [То есть, вечером, накануне?] Да, да, да. А тады́ ужó ёту ста́вят по еé. И принóсить в цёркву, на стол ста́вить. Тый материáльчик лóжут под низ, а еé навéрх. А тады́ инá све-

чү забираёт, а эта остаётся в церкви. [Что за материальчик под низ?] Ну, это эта, называется юбочка з этой, свечй. [А монетки в свечу не втыкают?] Ну, кто втыкает, но я як-то не спросила, для чего. Монетки пяти... были трёх. Монетки... медные, медные. [Вы не видели?] [отрицательно хмыкает.] [Вы не видели, или вы не делали?] Мы ня делали. Я ви... видеть сама — я видела, як монетки эты сидят. Но я, мы это ня делали. Для чаго инá — я не знаю. [У вас мирская? Или у вас своя?] Ну, инá у меня... Не, у меня мирская та осталáся тады, ўси поумирали, ну, у нас там ужé больше не было, кому. Инá у меня осталáся, я хотела сдать. А этая, значить, церковная, говорит: «Нехай инá у вас и стоит». Инá говорит, кáли нáдо во, кто помреть, говорит, запалите ея, говорит, пускай горить. Ну, я, як раз же у меня свекрова помёрла, я её палила, и... [Когда свекровь в доме лежала?] Угү, угү. [А ещё когда её палят?] Ну, кáли... ти Бóгу молиться, мóжно запалить мирскую эту свачү. [Это если стоишь перед кутом?] Да, да, да, ея поставишь, запалишь — и молишь Бóгу.

Могилёвская обл., Кричевский р-н, Лобковичи, 2014; ПОД, ППК

[Нам сказали, что у вас свеча есть?] [ПОД:] Да, Духовáя... Трёица, ещё... [А можете нам рассказать и показать?] Ну, сейчáс, оттуда принесу, покажу. [Она у вас стоит, как положено, на куту?] Угү. [А можно посмотреть, как она стоит?] Пожалуйста. <...> Вот эта свечá. Духовáя она... свечá. <...> Ну, у нас это... это ещё пошло от ягó дедóў... Вот, хозяина. [ППК:] Мátки... [ПОД:] Мátки, мátка — это ужé приезжая, приехала сюды, это ужé у дéда было, у бáбы Кáти, это ж они свечү эту... это ужé скóлько? Это дéду было сёмь-десять, он ужé двáдцать пять, как помёр. Ужé свечá тянется. Ну, инá рáньше ходила... ну, як... Вот скóлько собираётся там дворóў... Десять, пятнáдцать, скóлько их там... Ну, и люди... Это Духовáя. У нас ещé была Ильинская, но мы ужé сдали ў церкву, потому что учáстники этой ужé свечй ўмерли. Ну, дак что ж. Я спросила, ины говорят, нáдо её сдать ў церкву, потому что... раз учáстникоў у этой свечй нёту, значит... А эта свечá, инá была... Инó вот ещё дом старый у их... старики ўмерли. Ну мы-то як забрали, в свой дом перешли, забрали ихнюю свечү эту, так инá и у нас. Кáждая... Дүха, Трёицу отме... отправляем её ў церкви. Ну, а тады соседи придут, девчаты. «Ну, давайте, свечá, давайте посидим». Ну и так два дня

свечу́ эту гуляем [смеется]. [А в церкви что с ней делают?] А ў церкву прино́сим на Ду́х-Тро́ицу. И там служéние идéть. И ў концé служéния её посвя́щают. Вот. Это́ ежегóдно так. [А потом уносите?..] А потóм прино́шу наза́д я, домо́й, ста́влю на кут, и всё, и так она́ и сто́ит у меня́. [А раньше кому-то передавали её?] Ну, а ра́ньше она́ ходила́ так вот из... кто уча́тник э́той свечы́. Значит, вот менé... э́тый год, я отпра́вляю свечу́, несú ў церкву, я её подновля́ю пе́ред тым, как несть. Вот в Духову́ю суббо́ту, там воск, покупа́ем воск, добавля́ем её, поднови́ли её и понесли́ ў церкву — отпра́вили. Вот всё, э́тый год у менé. Собра́лись люди́, всё, погуля́ли два дни. Сле́дующий год, кто уча́тник, забира́ют её ў Духову́ю суббо́ту ту свечу́. И несúт с то́го, с друго́го до́ма ў церкву отпра́вляю́т. И так поочере́дно она́ идéть. Пока́ при́дет о́пять о́чередь до меня́. Ну, реши́ли уже́ молодéйшие э́ты девча́ты, говоря́т, дава́й, ты уже́ стару́ха, бу́дем мы с тобо́й уча́ствовать тепе́рь ў свеча́. Мы вот про́шлый год носи́ли. И э́тый год мы отпра́вляли. На сле́дующий год сосе́дка говори́т: «Ну, на сле́дующий год ў Духову́ю суббо́ту я уже́ заберу́ твою́ свечу́, заносу́ ў церкву и отпра́влю я». Ну, вот так, вот так ино́ и пошло́. От стари́ков забра́ли свечу́, так ина́ и тепе́рь у нас. То́же мы... вот два́дцать ше́сть лет ў э́том до́ме живём. И она́ у нас всё вре́мя, свеча́. [Последние двадцать шесть лет?] Да, стари́ки уже́ по́умерли, кто уча́тник э́той свечы́ был. И мы тады́ их забра́ли у э́тых, кто уча́ствовал уже́ у послéднего, кто был уча́тник э́той свечы́. И так ина́ у нас уже́ сто́лько лет. [А на сле́дующий год вы догово́рились, что вы кому-то отда́дите?] Ну, во, сосе́дка ря́дом. Ина́ говори́т: «Я возьму́, завожу́ ў церкву, отпра́влю. Подновлю́ и отпра́влю ў церкву». А потóм сосе́дка сле́дующая говори́т: «И я уча́стница. И я бу́ду ў э́той свеча́ уча́ствовать». Ну, говоря́, это́ ж де́ло тако́е. [То е́сть люди́ сами́ опреде́ляют, что будут уча́ствовать?] Да, говоря́... «Дава́й и мы бу́дем уча́ствовать?» Ну, дава́йте, говоря́, я ж не про́тив. Я ж говоря́, она́ была́ о́бщая, э́то е́сли б моя́ была́ ли́чная. Е́сть свеча́, на кото́рые обре́ка́ются. Вот у нас э́то е́го́ был де́душка. У яго́ сын был председа́телем колхо́за, и яго́ подстре́лили. Ну, и вот уже́ он о́тец, говори́т: «Зна́ешь, что, Ива́н, я на тебе́ обре́кúся». И, э́то са́мое, сде́лали свечу́. И носи́л он её. Это́ уже́ была́ то́лько их́няя ли́чная. Что ё́н оста́лся живы́й. Е́го́ че́рез окно́ подстре́лили. И он э́ту свечу́ держа́л. Но ко́гда ўмер о́тец всё-таки, и сын сам ўмер ў во́семьдесят два го́ды. Ну, оста́лася ў до́ме у яго́ свеча́ э́та сто́ять. А уже́ всё,

стариков нѣту. Я говорю, я забрала, инá гóда два у меня была. А потом говорю, ну, что, участников нѣт, на кого обрекались. И я занесла её ў цѣркву, и сдалá. [А что с ней там сделали?] Ну, навѣрно, на свѣчки... Её ж тепѣрь... Инá ж з вóска, восковáя свечá. [А с личной свечой что делали? Тоже каждый год носили в церковь?] Да, ежегодно. Тóлько ужé он обрекался егó... на прázдник на Покрóва. На Покровá он обрѣкся. Знáчит, на той прázдник, на Покровá он её носил ў цѣркву, сам старик носил. Носил, она у него стояла. А это была Дúхова-Трóицая свечá у их. Это óбщая, это человек двáдцать пять ў ней участвовало. Но их, ужé умерли все эты старики, знáчит... Инá так осталáся, осталáся стоять. Ну и мы забрали. [А почему он на Покрова? Так выбрал?] Ну, прóсто он так выбрал этый день. Потому что лѣтний это сáмое... Это лѣтом егó Ивáна подстрелили? Это по óсени. Да, по óсени это было дѣло. И он сидѣл там ў контóре, на пѣрвой Бѣле он работáл председателем. И ягó оди́н, за что он там... чѣрез окнó он вы́стрелил ў ягó. И вот ужé отѣц этый... этóго Ивáна, говорит: «Ивáн, я обрякýся на тябѣ, чтоб ты жил». И эту свечу́, это сáмое... сдѣлали свечу́. Купили воск, свечу́ сдѣлали. И всё. И он её на Покровá. Покровá — это четýрнадцатое всегда ноябрá... октябрá. Четýрнадцатое октябрá Покрóв. И егó это сáмое, отправляли. <...> [Это в вашей семье начинали свечу или вы взяли от кого-то?] Это ягó [ППК] семья, ужé начина́я... ягó рóдственники. Это егó дѣдушка и бáбушка, рядом дом. [Тут у вас ещё зерно какое-то?..] [ППК:] Свѣчку ставить. [ПОД:] Это иногда я молю́ся и ставлю свѣчечку. Ой, свѣчка упáла. [То есть обычную свечку, такую?] Да, такую. [Ставите в зерно?] Это нет у меня подсвѣчника тако́го нѣту, я... это гдѣ-то у дóчки... дак я по-это́му ў зерно́ поставлю. Но обы́чно ставят, е́сли нѣту... знáчит, ставят ў зерно́. [То есть просто любую свечку ставят в зерно?] Да, да, да. [Достает большую свечу:] Во инá, з вóска вся. [И это каждый год она?..] Кáждый год, вóском подновл́яется инá, обмáзывается кругóм, ну. [Со всех сторон?] Да, ну так, як... вот. [А воск от свечек берёте или от пчёл?] Нет, покупа́ем, от пчёл. От пчёл покупа́ем. [А это платице?] Плáтьице — это меня́ем ежегодно, мы меня́ем. Вот пош́и́ем на рýки самá... ну, и всё. <...> [Кáждый год?] Ежегóдно меня́ем, что там... <...> [А старые просто выкидываете?] Стáрые? <...> а стáрые или несѣм на водú, прóсто на Сож понесу́ [река], или сжига́ем. И вот, когдá и в цѣркву я сдавáла, то там говорят, что нáдо приносить её гóлую, ну, так, без плáтьица, и... А это, говорят, или

сожгите, или на воду пустите. Ну, чтоб нигде не валялось ино. Потому что оно посвящается ежегодно ў церкви. [Оно посвящается?] Да. [А почему на Покров?] Ну, это есть праздник такой у нас на Беларуси, Покрова. <...> А это Духовая. [Это Духовая?] Это Духотроицкая свеча, да. [А у вас Дух в воскресенье, а Троица в понедельник, или наоборот?] [ППК:] Троица идёт, а потом, это самое... Духа. [ПОД:] Троица... А Духа уже в понедельник, два дня праздника. [И на какой день вы её носите?] На первый день. На первый день. Да, воскресенье, выходные все. Людём больше ў церкви, и мы её носим ў церковь. Там отправляем. <...> До конца службы стоит она там на столе. Потом идёт служение. Всё, её посвящают, ну и на конец службы забираем. И домой. [То есть сначала идёт обычная служба, как всегда?] Да, ну на Духа... на Духа ж служба большая, людей много. [Вы в Кричев возите?] Да, ў Кричев. [На машине или на автобусе?] На маршрутке, маршрутка остановится под окном. [В сумке просто?] Ў сумке. [Вы только свечу возите или что-то ещё, хлеб, зерно?..] Не, это там... покупаем конфеты или печенье, что-то ложим, что посвящается... это приезжаешь, девочки приходят. Ну, это теперь молодёй уже. А то ж раньше было всё... пожилые, старики. С шестьдесят пятого года я знаю про эту свечу, года з якого... ну... Когда я приехала сюда и... попала в этот дом, так оно и пошло, так и появилось. [Вы в шестьдесят пятом замуж вышли?] Я в шестьдесят шестом замуж вышла, а в шестьдесят пятом приехала в колхоз на работу. Вот, а она уже, эта свеча тянулась и тянулась. Старикам уже... дед помёр, девяносто четыре, да. Ну, а баба Катя — восемьдесят шесть. Так это уже иные участники. Это она уже Бог знает сколько годоў эта свеча тянется. [А Покровскую вы в церковь сдали?] Сдала ў церковь. Потому что участники, кто обрекался, и на кого обрекались на этой свечой — их уже нет. И старик уже умер, и сын этот умер. [Участники — это кто и на кого обрекались?] Да. [А в Покровской обрекался старик на своего сына?] Да, да. [Которого подстрелили?] Да, да, которого подстрелили. [А эта неизвестно, почему Духовская?] А эта просто собрались, ну, так, во... Это уже... Я же говорю, в шестьдесят шестом я приехала, она уже была у их. Это уже ей, наверно, может, лет, я сколько тут, с шестьдесят шестого... Она ж ещё была, и была сколько до этого. Участников вот таких пожилых уже никого нема. Участников этой свечи. [А вы не знаете, вы сдали в церковь, что с ней там сделали? Она стоит там?] Не, не стоит. Иные её просто,

видно, на свечи. На свечи пускают. У них же теперь специально есть такое, что воск расплавляется и заливают что-то, и свечи выходят, и всё. Свечечки такие. Это свеча. <...> [Вы сказали, девочки приходят?] Ну, во, соседи. Ну, как девочки. Ну, все, замужние уж, дети, внуки у их. И они во, одна соседка, вторая, дальше третья. Это у этом году участники иные все. [С мужьями тоже?] Да, с мужьями приходят. [Участники — значит, они просто на праздник к вам приходят?] Ну, на праздник приходят. Вон, на следующий год забирает рядом соседка. Она говорит: «На следующий год в Духовую субботу я забираю, подновляю её, воску». У её пчёлы есть, воск, она говорит, я обновляю, делаю... куплю платице новое, шью, и понесу сама отправлять. Уже на следующий год мы будем у неё уже Духовую... Духо-Троицкую свечу отмечать у неё. [То есть она всё-таки передаётся из дома в дом?] Да. Потому что это общая. [И следующий год весь она будет стоять там?] Будет стоять там. [А потом ещё кто-то?] Да. Вот, соседка следующая. Ты я заберу через год. Ты этот заберу я. [Это вы сейчас сами придумали такую очередь?] Не-не, она... мы... это мы сейчас сами. А раньше она была так тоже, по очереди, и раньше. Не у одним она доме стояла. Её там... человек двадцать пять было участников. Много было, я знаю, что, когда я пришла к им, стол поставили, стол большой, ну, с мужьями, а человек двадцать пять — это человек тридцать пять собирается на эту свечу, было. Ну а сейчас уже это отошло-отойшло. Ты же дядёны поглядите, что тут, у дядёны. Я у колхоз приехала — было пятьсот трудоспособных колхозников, пятьсот человек, а сейчас только сто. [А очередь — это дом за домом, или как-то по-другому определяли?] Не, ну вот... вот есть у меня возможность, я говорю: «Ну на следующий год я возьму». [То есть так надо было сказать?] Да. А та говорит: «Я тот год не могу взять, я возьму через год». И так оно и шло. А не то, что живём так рядом, и один за одним. Это как у кого возможность. Это ж надо столько всё-таки надо наготовить на людей, это ж надо приготовить. [А можно отказаться брать свечу?] Ну, а чаго... ну, сказала, что я не могу, у меня это самый... нема средств. Да и всё. Отказалась — не пошла. И сама не пойдёт, и свечу не возьмёт. И всё, она уже выбыла. Выбыла из этой... как говорят... гульни. Не хочет, значит, дело твоё — не бери. И сама не пойдёт уже, сама... [И она больше никогда уже не сможет взять?] Ну, всё-таки же какая-то совесть есть, значит... если я не могу взять, а сама ходила по дворах, так

чѣ ж я пойду тады чѣрез год? Ну, это... [А свечу зажигают когда-нибудь?] Ну, ты на вс... ў цѣркви, когда её. На Духа прино... на Троицу я её отправляю, инá всё время горит. Ско́лько идёт служѣние, сто́лько свечá горит. Купляешь большую свѣчку, на её ста́вишь, и инá горит ўсѣ служѣние. Ну, приносим домой, запáливаем тут, мо́жем «Отче» помолиться, и всё. [То есть на неё ставится большая свечка из церкви?] Большая свѣчка в цѣркви ста́вится. Наза́втра запáливается, когда это... Духа. Наза́втра инá горит у меня цѣлое ўтро. Ну, вот так. [А как передают? Вечером, накануне Троицы готовятся?..] Да, у Духовую суббóту... Обы́чно ж Трои́ца в воскресѣнье. Это обы́чно ужѣ, не ў будние дни, то́лько в воскресѣнье. Значит, Духова́я суббóта. Ну, приходят. Эта сосѣдка придит забирать её. Ну, а тут её подновляем, где инá и сто́ит. Поднови́ли её, воск инá принесёт, поднови́ли её, всё. Инá надеёт своё но́вое пла́тье на её и заберёт домой. За́втра инá ужѣ с ней ў цѣркву поѣдет. [То есть она её вечером переносит?] Ага́, вѣчером. [Но подновляют?..] Да, ў том до́ме, где инá сто́ит, год инá сто́ит у меня. [Сначала подновляют, а потом она уносит?] А потóм она́ забира́ет, наза́д... [А подновляет тот, кто берёт или тот, кто отдаёт?] Не, ну инá... это то, что у неё во́ск есть. А так, ёсли во́ску нет, то мы покупа́ем. Значит, все уча́стники ски́нулись там по ско́лько, купили воск, поднови́ли, и всё. [И после службы её приносят?..] Домо́й прино́сят. [И гости приходят?] Да, все ужѣ... Мо́гут и ра́ньше прийти́, ждут. Не всегда́ же мо́жно приѣхать, як ра́ньше... Ра́ньше авто́бус ходи́л по́здно. Это сейча́с маршру́тка ў час. Сел и приѣхал, значит, слѹжба ко́нчилась, и ты приѣхал. Но всё равно́, жда́ли челове́ка, кото́рый свечу́ прино́сит... принесёт, привезёт свечу́, ожида́ли челове́ка... ста́вили на кутѣ, запáливали, и всё, начина́ли гуля́нку. [Человек один ехал в церковь освящать или все участники?] Ну так жела́ющие, пожа́луйста. На Духа ж мо́гут ў цѣркву ѣхать все. Ну, с то́го до́ма, где инá сто́яла год, и, это са́мое, и забра́ла сосѣдка, значит, инá должна́ обяза́тельно её заве́сть и отпра́вить, як называ́ется, отпра́вляли свечу́. Инá там ў цѣркви цѣлый сто́ит... цѣлую слѹ́жбу. [А тот, кто принимал свечу, обязан ехать в церковь?] Инá мо́жет поѣхать, мо́жет не поѣхать. Ёсли инá хозяйка одна́ ў до́ме, ей же на́до пригото́вить, значит, любо́й уча́стник э́той свечѣ мо́жет взять свечу́ и поѣхать с ней. То́лько ужѣ з её до́ма. [Отправлять — это значит в церковь возить?] Да, да, в цѣрковь, отпра́вляли свечу́. [А когда отпра́вляли свечу, записки

пишут?] Пишут записочку о здравии. Всех участникоў записы́вают о здравии, да, там до Ду́ха. И всех переписы́вают участников, мужей, жён. И подаю́т список. То́лько на спи́ске уже́ пи́шут «свеча́». [Прямо так пишут?] Да, свеча́, так и пи́шут. [А в течение года не зажигали свечу?] Ну, в те́чение го́да мо́жно... Ну, е́сли... Я не зна́ю, як яны́... не мо́лятся. К приме́ру, е́сли я... вот большие пра́здники, молю́ся, у меня нет подсвѣчника, я могу́ поста́вить свѣчку на её, и всё, запалі́ть и помолі́ться, и всё. [Не её, а на неё свечку?] Свѣчку на её поста́вить. [А её когда-нибудь зажигали?] Ну, саму́ не, на неё всегда́ ста́вится в це́ркви свѣчка. И пожа́луйста, и в лю́бое вре́мя мо́жно запалі́ть, поста́вивши свѣчку. И моли́сь. [То есть сама не загорается?] Не-не-не, сама́ не. На неё ста́вится свѣчка. [А кнотик там есть?] У ей? [Соб.: Да.] У ей там не кно́тик, а така́я... типа́ як... як вы́долбле́на ди́рочка, чтоб свѣчку поста́вить. [То есть кнотика нет совсем?] Не́ту-не́ту. Не́ту, у ей не́ту. На неё ста́вится свѣчка. [Когда гроза, нужно эту свечу зажигать?] Ну, когд́а гроза́ больш́ая собира́ется, у меня́ е́сть три... три свѣчки. Стрѣченская, Духова́я и Пасха́льная. Пасха́льная... это́ уже́... вот, три свѣчки та́кие [приносит и показы́вает]. Во это́ во Пасха́льная, это́ всегда́ обы́чно кра́сная. А это́ во свѣчка Ду́ховая, а это́ Стрѣченская. [А как вы их различаете?] Потому́ что по ро́сту... по ро́сту о́ни та́кие. Вот, и ина́ запали́вается. Ну, и таку́... «Го́споди...» — ну, что зна́ю, что мож... Особе́нно, е́сли больш́ая гроза́. Видно́, что бу́дет больш́ая гроза́. Говорю́: «Го́споди, неси́ ты эту́ ту́чку на сухи́й лес, на лесы́, на боло́та». Вот так, вот так и го-во́рят. [Ещё́ раз, как, покажите?] Вот так, на окно́ [перекрестить]: «Го́споди, неси́ ты эту́ больш́ую ту́чу на сухи́й лес, на боло́ты, на лясы́». Ина́ запале́на. Ина́ горі́ть, ина́ не ту́хнеть. Вот, а тады́ затушу́... [Это́ вместе три надо́?] Да, три вме́сте. [Пасха́льная?..] Пасха́льная, Стрѣченская и Трѣи́цкая. Вот эти свечки. И это́ отли́чается. [Это́ каждое окно́ надо́ перекрестить?] Егѡ́ прѡ́сто в ту сто́рону, где ту́ча. [Соб.: А, где туча.] Да, в яку́ сто́рону ту́ча идѣ́т. [Вы в какой-то год их собрали, и они могут долго храниться?] Вот, ина́ у меня́ ежего́дно с це́рквы. Пасха́льная прино́сится, Стрѣченская и Трѣи́цкая. Ина́ у меня́ бу́дет лежа́ть до сле́дующа́го го́да. А на сле́дующий год я молю́ся, поста́вила, ина́ ж сгорі́ть. Та́кие ма́ленькие хвѡ́стики оста́нутся. И всё. [Это́ те свечи, с кото́рыми вы на службе́ стояли?] Да, да, это́ с це́рквы. Ины́ у́ це́рквы запали́ваются. И у́ це́рквы, а тады́ уже́ прино́сятся домо́й. [А свечи

Покровская и Ильинская, они тоже не зажигались сами, в них просто ставились?..] Да, тоже ставятся. Ни одна свеча сама, она не запалывается, а в неё ставится свечка, которая горит на службе у церкви. Она на службе горит, вот. Тады... Она же не вся сгорает, она приносится. Можно купить на этот день же, покупаешь свечи. Свечку купил и принёс домой, если уже вся сгорела эта. Принёс, поставил. В церкви ж... если сегодня больший праздник, Троица... Значит, выносятся для продажи свеч... эти свечи выносятся, и они все посвящённые. Посвящаются они у церкви. Вот поэтому... купил эту свечку, она уже посвящённая. Её принёс домой — и всё, вот.

УШЕСТЬЕ И АВДОТКИ В КОНТЕКСТЕ СМОЛЕНСКОГО ГОРОДСКОГО НАРРАТИВА И ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ

О.В. Белова

С середины XIX в. в краеведческой и этнографической литературе, посвященной Смоленску, sporadически встречается упоминание о паломничестве, ежегодно совершавшемся белорусскими крестьянками из окрестных уездов на праздник Вознесения Господня в Спасо-Вознесенский женский монастырь. В известных нам описаниях событий, совершавшихся в этот день в самой обители и вокруг нее, отмечены два интересных языковых факта — имя собственное (хроним) *Ушестье* (как обозначение праздника Вознесения) и слово *авдопки* (как наименование участниц ритуальных действий), которое, на первый взгляд, является отыменным образованием. В главе рассмотрена специфика этих терминов языка культуры и их лексикографическая судьба¹⁵.

¹⁵ Автор сердечно благодарит Е.Л. Березович, Д.В. Валуюева, Н.А. Савину и Л.Л. Степченкова за консультации при подготовке публикации и за помощь в разыскании редких печатных источников.

Для корректного понимания истории рассматриваемых терминов требуется решить еще несколько задач: на основе тексто-логического анализа установить первоисточник сведений о паломничестве; проследить трансформацию описаний хождения в Вознесенский монастырь и насыщения их этнографическими подробностями; рассмотреть связь двух ключевых терминов с ритуальными практиками, сопровождавшими паломничество; показать, как фрагменты традиционной обрядности и термины языка культуры встраиваются в городской нарратив.

Опираясь на разновременные [Никифоров 1853; Неверович 1859: 151–152; Цебриков 1862: 279–280; Орловский 1906, 1907: 57; Добровольский 1914: 2–3, 938] описания паломничества, происходившего на праздник Вознесения, можно с уверенностью констатировать, что все они восходят к одному первоисточнику — заметке в «Смоленских губернских ведомостях» за 1853 г. [Никифоров 1853].

Автор заметки «Об особенностях в г. Смоленске праздника Вознесения Господня» Ф. Никифоров представил не только описание празднования в монастыре и крестного хода из Успенского собора к Вознесенскому монастырю, подробный рассказ о традиционном костюме паломниц, но сообщил также о городской ярмарке и посещении ярмарочного балагана:

За два дня до праздника Вознесения, в Смоленске царствует обыкновенная, повседневная тишина; но во вторник, т.е. за день праздника, город начинает постепенно наполняться народом и преимущественно крестьянками <...> По всем дорогам, ведущим к Смоленску, идут толпы народа; у каждого и у каждой из пешеходов вы увидите за плечами довольно большую ношу, в которой заключаются: часть праздничного наряда, провизия и кое-что из сельских произведений для продажи. Если вы спросите у них, куда идут? они ответят: кушестию; это, на их языке, значит: к празднику во-сшествия Господня. <...> Сами крестьяне приносят для продажи: горсть льну, моток ниток, десяток аршин холста, пучек гусиных перьев, пучек щетины, десяток яиц и прочие не значительные и в малом количестве предметы. Городские жители также стараются сбыть всякую рухлядь и старье, меняя, продавая и покупая. Так, за какую-нибудь красную ленточку выменяют у крестьянки десяток яиц, а за пучек ленточек ярких цветов,

которые крестьянские девушки вплетают в косы, она готова отдать и более ценные предметы [Никифоров 1853/26: 206, 208]¹⁶.

Выделенный курсивом¹⁷ фрагмент (как и тот, что приводится ниже) является знаковым, по нему текст Никифорова опознается во всех более поздних публикациях, где ссылка на первоисточник, за исключением одного случая, отсутствует, в чем мы впоследствии и убедимся.

Из заметки Ф. Никифорова читатель также узнает об основной цели прихода крестьянок в Смоленск — они идут именно на богомолье, приуроченное к празднику Вознесения и проводимое в определенном месте — Вознесенском монастыре:

Неизвестно когда именно и вследствие чего ввелось обыкновение стечения народа к празднику Вознесения Господня и почему преимущественно приходят крестьянки, которые бывают не только из ближайших к Смоленску уездов, но даже из отдаленных и других соседственных губерний. — Последнее обстоятельство одни объясняют тем, что в это время года крестьянки не заняты сельскою работою; а другие говорят, что вообще такое большое стечение народа происходит оттого, что в это время ярмарка. Но то и другое предположение несправедливо потому: во-первых, что и во время других некоторых храмовых праздников в Смоленске крестьянки свободны от работ, однако ж они не приходят. Скорее можно предположить, что преимущественно собираются женщины к празднику Вознесения Господня оттого, что этот праздник в женском монастыре, во-вторых, что большое стечение народа бывает не вследствие ярмарки, — это доказывается тем, что в тот самый день, когда только начинается ярмарка, почти все расходятся, — следовательно, главная цель стечения — богомоление [Никифоров 1853/27: 216].

Обратим внимание на хрононим, представленный в публикации Никифорова в оригинальной форме — *кушестию*, т. е. к *Ушестию*. Это одна из первых фиксаций названия праздника

¹⁶ Здесь и далее для наглядности трансформации текста сохраняем особенности орфографии источника.

¹⁷ Здесь и далее в этом фрагменте курсив наш. — О.Б.

Вознесения, в которой засвидетельствована трансформация слова *восшествие* в диалектной среде.

В 1859 г. В. Неверович публикует в «Памятной книжке Смоленской губернии на 1859 год» очерк «О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию» [Неверович 1859], в котором со ссылкой на публикацию Ф. Никифорова¹⁸ так излагает сюжет с паломничеством:

В среду на 6-й неделе по пасхе наша церковь кончает светлый праздник, а в Четверг празднует уже Св. Вознесение, которое называется здесь *Ушестье*. За день до праздника Вознесения Господня крестьяне, преимущественно крестьянки бывают в губернском городе Смоленске. Отправляясь из своих домов, они говорят: *«идземъ къ ушесцью»*, что на языке их значит: к празднику Восшествия Господня. Стечение народа бывает так велико, что весьма многим даже нет приюта и так как не многие имеют знакомых в городе, у которых бы могли расположиться, то некоторые из пришедших, не найдя его, остаются на открытом воздухе, где-нибудь в уголке улицы или площади. Главная цель путешествия: Богомоление, а потом торговля, так как в день Вознесения бывает в Смоленске ярмарка, которую белорусские крестьяне называют *Кирмашъ*; для продажи приносят *горсть льну, моток ниток, десяток аршин холста, пучек гусиных перьев, пучек щетины, десяток яиц и прочие незначительные и в малом количестве предметы*: за какую-нибудь красную ленточку городские жители выменивают у крестьянок *десяток яиц, а за пучек ленточек красных цветов, которые крестьянские девишки вплетают в косы, — отдаются и более ценные предметы*. В самый день праздника Вознесения Господня после крестного хода и литургии, которая совершается в Смоленском Вознесенском девичьем монастыре, народ расходится. *Неизвестно когда именно и в следствие чего вошло обыкновение ходить к празднику Вознесения Господня и почему преимущественно ходят крестьянки, которые бывают не только из ближайших к Смоленску уездов, но даже*

¹⁸ «Сведения эти позаимствованы из статьи г. Никифорова “Об особенностях в г. Смоленске праздника Вознесения Господня”, помещенной в Смол. губ. вед. 1853, № 26 и 27» [Неверович 1859: 216].

и отдаленных и других соседственных губерний [Неверович 1859: 151–152].

В отличие от Никифорова Неверович приводит более адекватное название праздника (*Уишествье, идзем к уишествью*); в его изложении применительно к ярмарке впервые употребляется слово *кирмаш*.

Следующий источник, в котором отразился сюжет вознесенского паломничества, датируется 1862 г. Описание Смоленской губернии, сделанное по поручению Генерального штаба М. М. Цебриковым, содержит компилятивный рассказ о празднике Вознесения в Смоленске: в тексте опознаются черты публикаций Никифорова и Неверовича (перечень «приношений» крестьянок для продажи, название ярмарки *кирмаш*).

В четверг на шестой неделе после Пасхи празднуется Св. Вознесение, называемое здесь *Умесцье*. За день или за два пред этим праздником, крестьяне и преимущественно крестьянки приходят в Смоленск. Собираясь в путь, они обыкновенно говорят: «идземъ къ Умесцью», разумея под этим словом праздник Вознесения Господня. Стечение народа к этому дню бывает весьма велико, так что большая часть богомольцев, не имея знакомых в городе, где бы могли приютиться, ночуют под открытым небом, на площадях и улицах; целию путешествия служит частию богомолье, частию Вознесенская ярмарка (по-местному *Кирмашъ*). *Крестьянки приносят для продажи то горсть льну, то моток ниток или десяток аршин холста, то пучек гусиных перьев или щетины, десяток яиц и т. п. предметы в самом ограниченном количестве. За какую-нибудь красную ленточку, у них выменивают десяток яиц, а за пучок таких ленточек — и более ценные предметы.* В самый день праздника, после крестного хода и литургии, совершаемой в Вознесенском девичьем монастыре, богомольцы расходятся. *К этому празднику стекаются жители не только из ближайших к Смоленску уездов, но даже из соседственных губерний, хотя объяснить происхождение этого обыкновения весьма трудно. Но так как в это время крестьянин особенно занят полевыми работами, то этим самым и объясняется, почему к названному празднику стекаются преимущественно крестьянки* [Цебриков 1862: 279–280].

Главное отличие публикации Цебрикова от его предшественников состоит в том, что здесь впервые появляется слово *Умесцье*, снабженное примечанием публикатора: «Это слово происходит от польского: *w miasto*, которое означает *въ место*, т. е. в город» [Цебриков 1862: 279]. При этом при корректной фиксации смысла выражения *w miasto* объяснение слова *Умесцье* в тексте Цебрикова (в отличие от описаний *Восшествия* — «кушестия» у Никифорова и «Ушестья» у Неверовича) невнятно и вводит в заблуждение: конструкции «празднуется Св. Вознесение, называемое здесь *Умесцье*» и «говорят: “идземъ къ Умесцю”», разумея под этим словом праздник Вознесения Господня» создают ложное впечатление, что перед нами хрононим и *Умесцье* есть не что иное, как местное название праздника. Вторая особенность описания Цебрикова отражена в еще одном примечании, относящемся к участникам богомоления: «Крестьянки-богомолки, приходящие к этому празднику в Смоленск, носят название — *авдонок*» [Цебриков 1862: 279]. Так впервые применительно к данному сюжету фиксируется термин *авдошки*, к рассмотрению которого нам еще предстоит обратиться.

Сейчас же проследим дальнейшую судьбу фантомного хрононима *Уместье*, возникшего волею публикатора из сочетания *w miasto*, т. е. «в город». Это слово вновь возникает в «Смоленском областном словаре» В. Н. Добровольского, причем дважды — в статье «*Авдошка*» [Добровольский 1914: 2–3] и в статье «*Умесцье*» [Добровольский 1914: 938], оба раза с указанием источника, а именно публикации М. М. Цебрикова:

В четверг на шестой неделе после Пасхи празднуется св. Вознесение, называемое здесь *умесцье*. За день или за два перед этим праздником, крестьяне и преимущественно крестьянки приходят в Смоленск. Собираясь в путь, оне обыкновенного говорят: «*идземъ къ умесцю*», разумея под этим словом праздник Вознесения Господня. Стечение народа к этому дню бывает весьма велико, так что большая часть богомольцев, не имея знакомых в городе, где бы могли приютиться, ночуют под открытым небом, на площадях и улицах; целию путешествия служит частию богомолье, частию Вознесенская ярмарка (по местному «*кирмашъ*»). *Крестьянки приносят для продажи то горсть льну, то моток ниток или десяток аршин холста, то пучек гусиных*

перьев или щетины, десяток яиц и т. п. предметы в самом ограниченном количестве. За какую-нибудь красную ленточку у них выменивают десяток яиц, а за пучок таких ленточек и более ценные предметы. В самый день праздника, после крестного хода и литургии, совершаемой в Вознесенском девичьем монастыре, богомолцы расходятся. Крестьянки-богомолки, приходящие к этому празднику в Смоленск, носят название — *авдоток* [Добровольский 1914: 2–3].

Как видим, этот текст копирует сведения Цебрикова, но примечание Цебрикова относительно происхождения слова *Умесцье* из польского словосочетания никак не отражено, и слово подается как самостоятельный хрононим. Примечание Цебрикова об *авдотках* внесено Добровольским в текст словарной статьи.

Именно из словаря Добровольского *Умесцье* перекочевало в другие словари — уже как полноценный хрононим, якобы бытующий в смоленской языковой традиции. В «Словаре русских народных говоров» в статье «*Уместье*» вторым значением слова (со ссылкой на словарь Добровольского) зафиксировано следующее: ‘в православном народном календаре — праздник Вознесения Господня, отмечаемый на сороковой день после Пасхи, сопровождающийся большим стечением народа и ярмаркой’ — «Идем к Уместью» (смол., 1914) [СРНГ 47: 182]. В новом этнолингвистическом словаре «Русский народный календарь» *Уместье* с пометой «смол.» также представлено отдельной статьей: *Умэстье* ‘Вознесение Господне, четверг на шестой неделе после Пасхи’ — «В четверг на шестой неделе после Пасхи празднуется святое Вознесение, называемое здесь Умесцье» [РНК: 447]. Составители словаря ссылаются на картотеку «Словаря русских народных говоров» (Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург), которая является также источником статьи в [СРНГ] и цитирует Добровольского.

Отметим, что данного слова в качестве названия праздника Вознесения нет в «Словаре смоленских говоров» [ССГ 11]. Таким образом, лексикографическая судьба диалектного названия праздника Вознесения (*Восшествие*, *Вшестье*, *Ушестье*, *Ушестье* и т. п.), зафиксированного в словарях в форме *Умесцье* / *Уместье*, обязана своей причудливостью одному из первых публикаторов сведений о праздновании Вознесения в Смоленске,

в котором непосредственное участие принимали крестьянки-богомолки — *авдотки*.

Приступая к анализу этого термина, обратимся к этнографическому контексту, который поможет интерпретировать данное слово с семантико-мотивационной стороны.

Особняком среди источников, описывающих действо в Вознесенском монастыре, стоят публикации известного смоленского краеведа, историка и знатока древностей И. И. Орловского (1869–1909) [Орловский 1906, 1907, 2013]. Помимо этнографических деталей, подмеченных еще его предшественниками, описывавшими паломничество, Орловский уделяет особое внимание народно-религиозным практикам, приуроченным к празднику Вознесения в Вознесенском монастыре.

Дня за два, за три до Вознесенья Смоленск начинает наполняться пестрыми толпами деревенского люда, преимущественно баб. «Ну, “авдотки” пришли!» — говорят смоляне и с ироническим любопытством рассматривают загорелые, истомленные, по большей части некрасивые лица своих меньших братий и их оригинальные костюмы: белые балахоны, пестрые кофты и напоминающие турецкую чалму головные уборы¹⁹. С наивным изумлением, морщась от яркого солнца и вдыхая раскрытыми ртами облака городской пыли, бредут «авдотки» по улицам в направлении к Вознесенскому монастырю — главной цели их паломничества. Собрались они с разных концов губернии, но больше всего встречаются «крашинских» (краснинских) и мстиславских. На три дня Смоленск превращается в типичный белорусский базар [Орловский 2013: 245]²⁰.

На *Вознесенье* даже из дальних уездов отправляются в Смоленск к *ушестью*, т. е. на ярмарку и к крестному ходу в Вознесенский монастырь. В это время монастырь и соседние улицы превращаются в настоящую этнографическую выставку: повсюду живописные толпы «авдоток» в самых разнообразных костюмах,

¹⁹ Редкий фотоснимок «Авдотки на улицах Смоленска» см. [Орловский 1907: 48]; несколько женщин в юбках-понёвах, в рубашках с широкими рукавами, в головных уборах, напоминающих чалму.

²⁰ Здесь и далее цитаты из очерка И. И. Орловского «Авдотки» приводятся по переизданию 2013 г. [Орловский 2013].

с пряжей, холстом и др. домашними произведениями в руках. Слышится сочная белорусская речь, раздаются звуки дудок, скрипок и свистулек, идет бойкая торговля всяким деревенским товаром [Орловский 1907: 57].

Описание внешнего вида *авдоток* — это конкретизация сведений, уже сообщенных в 1853 г. Ф. Никифоровым, который отметил такие детали костюма, как головные уборы (*кичка*), юбки (*понева*, *андарак*), бусы (*краси*), жупаны и балахоны из выбеленного холста [Никифоров 1853/26: 208], помноженная на личные впечатления Орловского, воочию наблюдавшего *авдоток* в Смоленске. Его друг и биограф А.В. Жиркевич отмечал:

Иван Иванович с нетерпением ждал всегда праздника Вознесенья, любил бродить в толпах крестьянок, крестьян на ярмарке у монастыря, вступая с пилигримами в беседы, прислушиваясь к их речам, кое-что заноса в записные свои книжки, а зачастую и сам служа им проводником при обозрении той или другой смоленской святыни. По-белорусски же он говорил в совершенстве [Жиркевич 2013: 142]²¹.

Уточняет Орловский этническую принадлежность *авдоток* (белорусы) и места их проживания (Краснинский и Мстиславский уезды). Отметим также, что, согласно Орловскому, *авдотки* отправляются в Смоленск к *Ушестью* — именно так именуется праздник Вознесения²². Орловский указывает также цель паломничества, предпринимаемого *авдотками*:

Большинство авдоток идут в Смоленск «по обречанью», т.е. по обету по случаю болезни или какого-либо несчастья (чем, вероятно, и объясняется преобладающая болезненность из лиц); но многие отправляются «у Ушесцю» (сноска: «К Восшествию», т.е. к Вознесенью. — О.Б.) по хозяйственным расчетам, или

²¹ Биография И.И. Орловского, составленная А.В. Жиркевичем, была опубликована в 1909 г. Здесь и далее цитаты приводятся по переизданию 2013 г.

²² Фрагменты очерка И.И. Орловского «Авдотки» представлены в «Смоленском областном словаре» В.Н. Добровольского в качестве статей «Авдотки» и «Амур» [Добровольский 1914: 3, 9].

из любопытства, увлеченные часто фантастическими рассказами о Смоленске, или, наконец, от нечего делать, так как Вознесенье обычно приходится на период затишья в деревенской рабочей страще [Орловский 2013: 245].

В отличие от своих предшественников Орловский уделяет особое внимание поведению *авдоток* и совершаемым ими действиям:

Зайдите накануне Вознесенья в женский монастырь. Повсюду толпы богомольцев. Среди них стоят и расхаживают десятки монашек. Что же они делают? Удовлетворяют духовные потребности богомольцев? — Нет! просто-напросто торгуют. Чего, чего здесь не найдете! Авдоткам предлагают свечи всех сортов, просвирки с сусальным золотом и без него, ладан, иконки, крестики, ладунки из тряпочек с таинственным содержимым, которого нельзя видеть под страхом вечной гибели; какие-то стружки, камешки с Голгофы и Иордана, деревянное масло в пузырьках и ложками для употребления на месте («распивочно и на вынос») и т.п. <...> Даже за воду из водопроводного крана на монастырском дворе полагается класть деньги, потому что это не простая вода нелепого городского водопровода, а святая. Превращение ее из грешной (т.е. водопроводной) в святую произведено гениально просто: какая-то раба Елена устроила для монастыря водопроводный, открытый кран. Этот кран обделали в тумбу с крестом наверху и с надписью: «помяни, Господи, рабу Елену!» И вот авдотки толпами стоят у крана, рассуждают о явленном источнике, крестятся, пьют воду и бросают свои копейки: так уж полагается у явленного источника. Разубеждать их некому, да и не кстати <...> Не обходится и тут [в церкви] без курьезов: в уголку авдоткам показывали, бывало, статую ангела, которую некоторые из них пропускали себе, под рубашкой, через ворот. Делалось это для снискания чадородия [Орловский 2013: 250–252].

Из перечисленных действий — приобретения монастырских «святынь», употребления «святой» воды», манипуляций с некоей «статуей ангела» — особый интерес представляет именно последнее. Вероятно, «обет», по которому приходили в Смоленск многие *авдотки*, и состоял в том, чтобы решить проблемы

с деторождением и сохранением потомства. Об этом свидетельствует и то, что в «программу» паломничества входило, помимо прочего, посещение могилы на монастырском кладбище, надгробие которой было украшено изображением амуров, которые в местной устной традиции получили название *окаменелые детки*. С этим памятником были связаны городские легенды о проклятых или безвременно погибших детях; судя по описанию Орловского, вокруг памятника к концу XIX — началу XX в. сформировался своеобразный народный культ, поддерживаемый также насельниками монастыря:

Но больше всего бывает авдоток возле памятника, изображающего скалу с крестом и со взирающими на него чугунными амурами (православная церковь не знает изображений маленьких ангельчиков). Подписи под амурами, гласящие о том, что они молятся за грехи своих родителей, подали повод к возникновению среди авдоток легенды такого рода. Жила-была барыня, у которой родились двойнятки. Барыня за что-то прокляла их; они умерли, затем явились на камне в настоящем виде с крылышками, так как Бог сделал их ангелами. По другой версии, дети умерли сами и явились на камне потому, что мать их горько о них плакала, и этим прогневила Бога. Существует и еще несколько версий, так как фантазия народа — неистощима, и каждая богомолка тклет по канве свой особый узор. Несомненно, и сами монашки поддерживали созданную богомолками легенду. Года три назад можно было видеть любопытную картину: амурчики накануне Вознесенья оказывались одетыми в рубашечки с чепчиками на головах и с цветочками в ручках. Бабы усердно крестились, глядя на «деток» и бросая в ограду деньги, пряжу и кудель [Орловский 2013: 252].

Как отмечает Орловский в другой своей публикации, посещение памятника с изображением амуров сопровождалось обзором и других чудотворных реликвий Смоленска, в частности шлема и сандалий, якобы принадлежавших св. Меркурию Смоленскому, которые хранились в кафедральном Успенском соборе:

Авдотки рассматривают диковинки Смоленска, в соборе надевают шлем и сандалии св. Меркурия, в монастыре слушают

молебны и пение «старцев», *дивятся на «окаменелых деток»* (чугунных ангелушков на надгробном памятнике чьих-то детей) и т.п. А возвратясь домой, рассказывают своим целые легенды о чудесах Смоленска [Орловский 1907: 57]²³.

Действия, совершаемые «авдотками» возле памятника в Вознесенском монастыре (приношение денег, пряжи и кудели), а также обряжение скульптурных изображений в детскую одежду однозначно связывают этот стихийный культ с кругом ритуальных действий, посвященных поминанию умерших (некрещеных) младенцев [см. подробнее Кабакова 1999: 87]. В своей публикации И.И. Орловский приводит также некоторые реплики «авдоток» относительно происходящего вокруг памятника. Из этих свидетельств становится ясно, что восприятие «окаменелых деток» в народном сознании однозначно соотносится с представлениями о проклятых детях и о неурочном часе, в который может исполниться любое проклятие, а также с поверьем, что нельзя оплакивать безвременно умерших детей:

Я вот 15 лет сюда хожу <...> Так раньше они были совсем как живые: беленькие такие, а потом стали все темней, темней; теперь и совсем почернели.

— То-то ж грехи наши! — сокрушенно вздыхает какая-то старушка.

— А известно, грехи! — отзывается третья. — Теперь у нас, на деревне, другая матка, ошавевши, на чем свет клянет детей своих: и чтоб вы пропали, и чтоб вас трясца взяла, и чего-чего только не набрешет! А того не знает, дура, что скажет, может, в недобрый час, все по ее и сполнится. Нужно знать, какое слово в какой час сказать!

— А какой же час добрый, какой недобрый? — спрашиваю я.

— А кто ж его знает! Так говорится только, а никто ничего не знает <...> Великий это грех, душечка ты моя, ежели которая матка убивается по детям. Они свое отстрадают и будут святы, а тогда матка будет вечно страдать... Она должна за их Богу молиться; тогда они не будут страдать, и за нее Бога отмолят.

Так рассуждает одна авдотка [Орловский 2013: 252–253].

²³ Курсив наш. — О.Б.

Сейчас невозможно в деталях установить, кому был посвящен памятник, ставший местом поклонения *авдоток* — некрополь Вознесенского монастыря был уничтожен в 1920-е гг., его территория отдана под городскую застройку. В одной из публикаций И. И. Орловского имеется довольно низкого качества фотография с подписью «Авдотки (богомолки) в Вознесенском монастыре, у памятника с “окаменелыми детками”» [Орловский 1907: 48]. У могильной ограды мы видим четырех женщин в белых платках и суконных свитках, разглядывающих невысокий памятник: на каменной «горке» установлен четырехконечный крест, у подножия которого видна «детская» фигурка ангела. Еще два изображения памятника сохранились в фондах Смоленского государственного музея-заповедника (к сожалению, фотоснимки не датированы, коллекция относится к 1870–1916 гг.), на них виден памятник в ограде (таблички на камне не читаются): возле белого креста — две фигурки ангелочков [Моделстов 2000: 100, № 129, 130].

Орловский отмечает, что изображения ангелов (или амуров) были установлены на «надгробном памятнике чьих-то детей» [Орловский 1907: 57]. Благодаря этой детали можно предположить, что культ «окаменелых деток» в Смоленске сродни достаточно широко распространенной в Европе традиции почитания детских могил как чудотворных²⁴.

Отметим, что этнографический очерк И. И. Орловского «Авдотки» остается единственным источником сведений о ритуальных практиках, совершавшихся у памятника на кладбище Вознесенского монастыря в праздник Вознесения. В документах, связанных с историей обители, упоминаний о каком-либо народном культе, приуроченном к монастырским объектам, нет [Аникеев 2016]; равно как и в этнографических описаниях традиции празднования Вознесения на Смоленщине в XX в. отсутствуют сведения о когда-то совершавшемся паломничестве «авдоток» в Вознесенский монастырь [Енговатова, Латышева 2003: 219–225].

²⁴ См. работу И. Сталь, в которой специально отмечается, что детские захоронения, в том числе с надгробными памятниками в виде фигур ангелов, воспринимаются как места, где возможно получить чудесную помощь даже в том случае, если могила безымянна или представляет собой кенотаф [Stahl 2015: 525–527].

запасное холодное помещение для женатых семей. Каждая сноха имеет свою клять, где она либо спит. При большой семье клять бывает несколько, и они устраиваются, где позволит место, напр. через дорогу. В клять стоят *кубылы*, т. е. кадки, с холстом, салою и разными домашними вещами молодой семьи. Клять—единственное место, где сноха сама себя полая хозяйка, и туда не смеет входить посторонний.

Одежда бѣлоруса состоит изъ посконной, льняной или ситцевой рубашки на выпуск, подпоясанной краснымъ вязаннымъ, изъ поярковой шерсти, поясомъ съ кистями, украшенными бусами и стеклярусомъ. Поверхъ рубашки надѣвается иногда жилетка, или «кы-



Типы крестьянъ Смоленской губ.

1) Авдотки (богомолки) въ Вознесенскомъ монастырѣ, у памятника съ «окаменѣлыми дѣтками». 2) Они же съшиваютъ нѣкое платье. 3) Авдотки на улицахъ Смоленска. 4) Мобилизация авдотки въ Ельню, уездъ.

мызька», а сверху синя или же бѣлый холщовый балахонъ, національная одежда бѣлоруса: «якъ-ба ни балахонъ, душа воиъ» говоритъ смоленскій бѣлорусъ. Синя дѣлается изъ домашнего сукна бѣлаго цѣта, а въ восточныхъ уѣздахъ—сѣраго и черваго цѣта. Она называется тамъ *зипуна*, *журица* или *каротичка* («аротушъ»).

Зимой сверху зипуна налѣвается нагольный тулупъ—кожухъ, или же полутубокъ. Тулупъ также обязательно подпоясывается. Во-

Авдотки (богомолки)
в Вознесенском
монастыре, у памятника
с «окаменелыми
детками» (слева вверху).
Из.: Орловский И. И.
Краткая география
Смоленской губернии.
Смоленск, 1907. С. 48



«Окаменелые детки» — могила на Вознесенском кладбище в Смоленске. Фото из фондов Смоленского государственного музея-заповедника. Из.: Модестов Ф. Э. Смоленский этнографический альбом. Вып. 1: Зарисовки из городской жизни, 1870–1916 гг. Смоленск: Смоленский государственный музей-заповедник, 2000. С. 100, № 129 (крупный план), № 130 (вид в ограде)



Богомольцы в праздник Вознесения Господня у Вознесенского монастыря. Фото из фондов Смоленского государственного музея-заповедника. Из.: Модестов Ф.Э. Смоленский этнографический альбом. Вып. 1: Зарисовки из городской жизни, 1870–1916 гг. Смоленск: Смоленский государственный музей-заповедник, 2000. С. 98, № 125

На основании имеющихся в нашем распоряжении этнографических данных можно проанализировать специфику значения и историю происхождения слова *авдотки*, которое зафиксировано всего в трех источниках [Цебриков 1862; Орловский 1906, 1907], откуда в дальнейшем попало в словари, прежде всего в «Смоленский областной словарь» [Добровольский 1914: 3, 9]. Отметим, во-первых, что перед нами не самоназвание: *авдотки* — термин внешний по отношению к означаемому, т.е. к белорусским крестьянкам, пришедшим на богомолье. Показательно в этом отношении свидетельство А.В. Жиркевича, вслед за Орловским упомянувшего «бедных белорусских крестьянок, прозванных в насмешку “авдотками” за их доверчивое простодушие городской чернью» [Жиркевич 2013: 141].

Когда уже версталась эта книга, Д.В. Валуев указал нам на еще один ценный источник с упоминанием авдоток. В дневниках Максимилиана Маркса («Записки старика») содержится описание

жизни Смоленска в 1841–1860 гг., составленное в 1887 г. В отличие от других источников (возможно, это ошибка памяти), автор рассказывает о паломничестве авдоток в Смоленск 15 августа ко дню Успения Пресвятой Богородицы («по местному говору Ушествия»), их наивной вере («Святое Ушествие — мужчинка али женчинка?») и приводит насмешливую приговорку, изобретенную каким-то семинаристом: «Audotae hodic nobis ranarum modo coaxant!» («Авдотки нам сегодня по-лягушачьи квакают!»). В этой шутке наглядно проявляется реакция на говор авдоток, отличающийся от городской речи смолян [Маркс: 73–74].

В словарях лексема *авдотки* получает однотипное толкование, а в качестве примера словоупотребления выступает цитата из словаря Добровольского; ср.: *авдотка* ‘крестьянка-богомолка, приходившая в Смоленский монастырь Вознесенья на богомолье на праздник Вознесенья’ [СРНГ 1: 197], ‘богомольная женщина’ [ССГ 1: 60–61]. Предлагая этимологический разбор названия *авдотка*, А. Е. Аникин указывает: «Возможно, народно-этимологическое преобразование (по ИС *Авдотка* = блр. *Аўдотка* от *Аўдоця* = рус. *Авдотья*, наиболее частому в XVIII–XIX вв. рус. женскому ИС <...>) заимств. из польск. *dewotka* ‘женщина, демонстрирующая показную набожность, ханжа, святоша’ (XVIII в.) — от *dewot* < лат. *dēvōtus* ‘набожный, благочестивый’ <...> Из польск. также лит. *davatka* ‘чрезмерная богомолка» [Аникин 2007: 1, 80–81].

Учитывая скудные, но достаточно красочные этнографические сведения об «авдотках» (паломничество по «обету», поклонение местным святыням и манипуляции с ними, трансляция народно-религиозных представлений), мы склоняемся к тому, что семантика этого слова обусловлена в большей степени лексемами со значением ‘набожный, благочестивый’, нежели трансформированным именем собственным²⁵. Хотя не исключено, что при упрочении названия *авдотки* в городском тексте

²⁵ Ср.: «А те (авдотки. — О.Б.), бродя от одной смоленской святыни к другой, молясь и крестясь, доверяя порядочности горожан, легендам как бесспорным фактам, набираются новых глубоких впечатлений для того, чтобы унести затем эти впечатления с собою в деревню и жить той своеобразной, мистически-языческой верою, которая, однако, помогает русскому простолюдину переносить тяготу и страдания деревенской действительности» [Жиркевич 2013: 142].

сыграло роль бытование апеллятива, производного от имени собственного, ср. рассмотренные Е.Л. Березович и И.В. Родионовой случаи параллельного функционирования имен собственных и апеллятивов: *Дунька* и *дунька* 'некультурная, малообразованная женщина (обычно провинциалка), простушка' [Березович 2007: 63], *Ванька* и *ванька* 'о человеке непутевом, глупом' [Родионова 2005: 161]. Таким образом, этимологическая версия, высказанная А.Е. Аникиным, подтверждается этнографическим контекстом, благодаря которому термин *авдотки* получает новые смысловые акценты в результате того, что на польское заимствование с семантикой чрезмерной набожности накладывается семантика онима-димиутива (*Авдотья* — *Авдотка*) и формируется образ белорусских *авдоток* с насмешливо-пренебрежительным к ним отношением.

Случай *авдоток* представляется нам отличным от других колоритных образцов бытования имен собственных в языке культуры, превращения их в апеллятивы в результате процесса деонимизации [Березович, Осипова 2018; Березович 2007: 62–64; Родионова 2005] и примеров развития ассоциативно-деривационной семантики личных имен [Феоктистова 2016]. Так, рассматривая обозначения особенностей характера или поведения человека при помощи имен собственных, переживших процесс апеллятивизации, И.В. Родионова отметила, что «выбор уменьшительной или уменьшительно-уничижительной формы имени при назывании взрослого человека не был фактом нейтрального словоупотребления, а имел — пусть в минимальной степени — оценочную, экспрессивную окраску» [Родионова 2005: 181]. В случае апеллятива *авдотки* перед нами с большой степенью вероятности все же не димиутив антропонима *Авдотья*, а отзвук польско-литовских «праформ» (ср. выше указанные А.Е. Аникиным польск. *dewotka* и лит. *davatka*), которым формант *-ka*, возможно, и придает оценочную окраску (подчеркивая чрезмерную и показную набожность персонажа, а также их простодушие и простонародность).

Таким образом, смоленские *авдотки* — это «псевдоантропоним», апеллятив, созвучный уменьшительной форме имени собственного. Что касается возможности заимствований из польского и литовского языков, отмечаемых этимологами при анализе семантики данного апеллятива, то это как нельзя

лучше характеризует особенности языковой, этнокультурной и этноконфессиональной традиции Смоленщины, исторически объединившей и аккумулировавшей элементы русского, белорусского, польского и литовского языков, православной и католической культур.

Перспективы исследования сюжета, связанного с *авдотками*, мы видим в том, чтобы постараться найти новый материал, касающийся этой паломнической практики и судьбы самого термина. В архивных материалах первой половины XX в. нам пока не удалось найти упоминаний об этом обычае, равно как не удалось зафиксировать термин *авдотки* и свидетельства о паломничестве в современной устной традиции, возможно, потому, что Вознесенский монастырь после закрытия и разорения некрополя перестал играть роль центра духовного притяжения паломников. Еще одна задача — уточнить, насколько распространена на Смоленщине практика приношений к «святым» местам в память умерших детей и насколько культ из Вознесенского монастыря был известен за пределами Смоленска и в самом Смоленске. Пока же мы можем констатировать оригинальную этнографическую ситуацию, когда белорусские крестьянки привязали традиционные поверья к конкретному городскому объекту и благодаря этому локальный текст Смоленска обогатился «диалектным» содержанием.

ЗАМЕТКИ О ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ КАЛЕНДАРНЫХ ПАРЕМИЯХ: ПОЧЕМУ В ИЛЬИН ДЕНЬ ОЛЕНЬ ПОРТИТ ВОДУ

А. Б. Мороз

Для традиционного календаря характерна приуроченность начала и конца разного рода явлений природы и человеческой деятельности к определенным христианским праздникам: прилет и отлет птиц, появление и исчезновение кровососущих

насекомых, начало периода гроз, таяния снега, временные рамки сева, жатвы, сенокоса, прядения и тканья и многое другое размещается в границах, определяемых датами тех или иных календарных праздников, которые, соответственно, могут получать дополнительную номинацию или дополнительную интерпретацию официального названия в соответствии с теми явлениями, границы которых они маркируют: *Василий Капитель*, или *Капельник* (день прп. Василия исповедника) 28 февраля / 1 марта связан с ожиданием *капели*; Покров 1/14 октября — с ожиданием первого снега, а потому название праздника часто трактуется в смысле *покрывания* земли снегом и т.д. Таким же точно образом в восточнославянском традиционном календаре обозначен период, когда разрешено купаться. Обычно купальный сезон ограничивается в начале днем Ивана Купалы (24 июня / 7 июля), а в конце Ильиным днем (20 июля / 2 августа). В связи с этим обстоятельством формируется значительный корпус текстов, мотивирующих запрет на купание после Ильина дня. Учитывая, что среди взрослых крестьян купание, по-видимому, не было распространенной формой досуга (ср.: «летом **некоторые** крестьяне и крестьянки ходят купаться, **если к этому есть возможность** и время» [РКЖБН 1: 249] — выделено мною, А.М.), тексты рассчитаны на детей, а потому носят откровенно дидактический характер и по большей части должны запугать адресата или вызвать у него страх, отвращение или хотя бы нежелание и далее купаться. Количество мотивирующих запрет текстов весьма велико, распространены они, насколько можно судить по опубликованным и архивным материалам, по всей восточнославянской территории и, несмотря на заметное разнообразие, имеют достаточную устойчивость, повторяемость и относительную изоморфность.

Общая модель всех имеющихся текстов такова: в Ильин день вода становится непригодной для купания: опасной, холодной, нечистой, то есть меняет свои свойства. Это происходит вследствие воздействия на нее со стороны некоего персонажа. Более детальное рассмотрение демонстрирует нам три основные мотивационные стратегии²⁶.

²⁶ Помимо опубликованных материалов из различных восточнославянских регионов, в работе использованы полевые материалы, полученные в ходе работы фольклорной экспедиции НИУ ВШЭ (зона белорусско-русского пограничья и села, населенные потомками

1. В воде появляются или активизируются мифологические существа, способные принести вред человеку, нарушающему запрет. Это могут быть стандартные демонологические персонажи, связанные с водой, — водяной (Злын. Брян. [ФА ВШЭ, № 1874, 3367]; Карг., Вель. Арх. [АЛФ, № 1687, 1691, 6444 и др.]) и русалки (Злын. Брян. [ФА ВШЭ, № 707, 714 и др.], Карг. Арх. [АЛФ, № 6444, 7295, 14689 и др.], Част. Перм. [Черных 2006: 219], Ул. [ОТКУП: 505]), которые, как сообщается, могут утащить, утопить купающегося. В данном случае акцент делается на том, что именно с этого момента водяные и русалки активизируются и становятся опасными, в то время как до того особой опасности не представляли. Таким образом, объяснительная модель базируется на более общем представлении о том, что некоторые демонические существа «функционируют постоянно, а с определенными датами связываются вспышки их деятельности» [Кабакова 1989: 163]. Третий персонаж, представления о котором распространены наиболее широко и в рассматриваемых текстах, и безотносительно к ним, это *волос* (*конский волос*, *волосень*, *волосник* и т.д.) — водяной червь, напоминающий внешне длинный толстый волос. Согласно широко распространенным представлениям, волос активизируется с Ильина дня: Крич. Мог. [ФА ВШЭ, № 7868, 9317], Клим. Брян. [ПА], Карг., Вель., Уст. Арх. [АЛФ, № 203, 8853, 14639 и др.], Краснов., Берез. Перм. [Черных 2006: 219]. Он может войти в тело, вызвать нарывы и другие болезни [Попов 1903: 12–13].

2. Персонажи христианской традиции портят воду. Прежде всего это сам *Илья пророк*, *Илья*, *Илюха*, *Илля*, *Лля*. Под этим именем может пониматься как сам святой (точнее — его народноагиографический двойник, так и — в соответствии с закономерностью, по которой длинное наименование праздника в честь святого стягивается до антропонима [Толстая 2005: 377–378], — Ильин день (ср. Ну, *старухи гаварят*: «**Ильин** в воду нассал» [ОТКУП: 506] — выделено мною, А.М.). Купание, открытое в более ранний летний праздник (чаще всего на Купалу), отмечается преобразованием воды, ставшей пригодной для купания, теперь она «портится»:

белорусов-переселенцев, в Тюменской области), фольклорной экспедиции РГТУ (Русский Север), Полесской экспедиции Института славяноведения РАН (Полесье).

«Завершение купальского сезона мотивируется действиями и событиями, обратными тем, которые имели место при его открытии: Бог/святой опускает в воду кусочек льда, подкову; черт и другие демоны оскверняют воду» [Агапкина 2002: 563].

Наряду с Ильей в роли персонажа, который портит воду, может выступать Бог/ Христос. Здесь, по-видимому, происходит обобщение: в фольклорной агиографии любой святой в определенной мере изофункционален Богу/Христу [Мороз 2017: 59–61], который в верованиях, легендах, запретах, предписаниях, заговорах и др. выступает как «обобщенный» христианский персонаж. Эти персонажи не представляют непосредственной опасности для человека, но делают воду непригодной для купания. Они охлаждают ее — Илья/Бог бросает/опускает в воду лед / льдину / глыбу льда / пуд льда: Себ. Пск., Вел. Смол., Рос. Вит., Иш. Тюм.²⁷ [ФА ВШЭ, № 5509, 5910, 6376, 7516, 7622, 8501, 8915, 9719 и др.], Волог. [РНК: 185], Воз., Павл. Д-Конст. Ниж. [Корепова 2009: 360], Сос., Староюр., Знам., Жерд., Морш., Перв., Мич. Тамб. [Махрачева 2008: 103], Ерм., Шил. Ряз. [Тульцева 2001: 226], Ул. [ОТКУП: 506–507], Мур. Влад. [ТКМК: 77], Куед. Перм. [Черных 2006: 217]; делают ее не только холодной, но и гнилой и неприятной — *Илья наделал гнилья*²⁸: Крич. Мог. [ФА ВШЭ, № 8370]; Рос. Вит.; Злын. Брян. [ФА ВШЭ, № 425, 707, 1417, 1874]; Узд. Мин. [ТМКБ 5/1: 247]; оскверняют — Илья/Христос помыл ноги в воде / нассал/пёрднул в воду: Злын. Брян., Крич. Мог., [ФА ВШЭ, № 1978, 2475, 4041, 7868 и др.], Жл., Моз., Петр. Гом., Овр., Ол. Жит., Сарн. Ровн., Труб., Клим. Брян. [ПА], Пин. Бр. [Толстая 2005: 115], Вель. Арх. [АЛФ], Знам., Кирс., Мич., Петр., Пич., Ржак., Увар. Тамб. [Махрачева 2008: 103–104], Мур. Влад. [ТКМК: 77], Ульян. [ОТКУП: 507], Несв. Мин. [ТМКБ 5/1: 247]. Относительно нейтральные или даже имеющие противоположный смысл манипуляции с водой можно понимать как

²⁷ Записи из Ишимского района Тюменской области сделаны от потомков переселенцев из Невельского уезда Витебской губернии (современный Пустошкинский район Псковской области).

²⁸ Эта календарная паремия широко распространена по всей восточнославянской территории, однако в большинстве случаев она относится к дождливой погоде около Ильина дня, которая приводит к гниению сена, если сенокос еще не завершен. В данных случаях идиома переосмысливается применительно к запрету купания и остыванию воды.

эвфемические обозначения или результат десемантизации: Илья дохнул в воду / искупался в реке (Мур. Влад. [ТКМК: 77]); окунул в воду крест (Кирс. Тамб. [Махрачева 2008: 103]), бороду (Староюр. Тамб. [Там же]). Откровенно эвфемически звучит объяснение, что Илья *посвятил* воду в реке (Злын. Брян. [ФА ВШЭ, № 768]), высказав которое, информант засмеялся. Курьезным образом в этом ряду Илья может то ли по созвучию, то ли по причине большей актуальности единично заменяться персонажами, находящимися совершенно вне контекста: в воду написал Ленин (Инж. Тамб. [Махрачева 2008: 103–104]); *Алёна косы в воду опустила*²⁹ (Мур. Влад. [ТКМК: 77])³⁰.

Имеются также тексты, в которых соединяются мотивы первого и второго типа; христианский персонаж в них оказывается причиной активности волоса: *Илья или его конь во время переправы через реку роняет в воду волос: Илья проехал на коне и волосы в воду выпали; Про Илью говорят, ехал он как-то через реку, с хвоста конского волосы в воду пали, вот и стало нельзя в воде после этого дня купаться. Волос конский заводится в реке с Ильина дня, может впиться в человека* (Бард. Перм. [Черных 2006: 217]). В приведенных примерах Илья не просто оскверняет воду, но становится причиной появления в ней конского волоса (ср. пример с Алёной, которая сделала воду непригодной для купания, вымыв в ней **волосы**). Наконец, воду может испортить черт, который, подобно Илье, испражняется в нее: *чёрт в реку накакал* (Волог. [РНК: 185]) или окунает рога: *После Ильина дня купаться нельзя — чёрт рога в реку опустил* (Кост. [Там же]). То обстоятельство, что демон и святой выступают в одном амплуа, не противоречит традиционному взгляду на взаимоотношения между

²⁹ Нельзя ли предположить, что имя Алёна здесь появляется по созвучию с Ильей, а косы заменяют бороду?

³⁰ Подобные курьезы с заменой имен одних персонажей на имена других, ставших в силу социально-политических причин не менее звучными и узнаваемыми, встречаются время от времени в разных фольклорных жанрах. Ср.: [Что означают пятна на луне?] Это колись казали, что это... что то Энгельс и шче якись там на месяцу. Энгельс и шче як. [Как?] Энгельс и шче якся. На... на луне. Вот там два чаловеки. [И что?] И... ти Рузвелт якись. Ну, в общем, уже у мяне у голове выпадает. Вот на луне на поўн... [Энгельс и кто?] Ну вот шче чтось... [Маркс?] Марс! Во! Марс. Энгельс и Марс. Вот, а колись, ешше малые мы: вот, поглядите — то Энгельс, а то Марс [Злын. Брян. ФА ВШЭ, № 145].

людьми и иномирными существами [Мороз 2017: 63–65] и, таким образом, изофункциональность Ильи и черта в данном контексте не выглядит противоречивой. Что касается омоченных в водоеме рогов черта — о них будет сказано ниже.

3. Эта мотивационная стратегия связана с использованием **образов животных, которые тем или иным способом сделали воду непригодной для купания**. Не считая упомянутого уже коня св. Ильи, в этой роли могут выступать лягушка (Перв. Тамб. [Махрачева 2008: 104]), медведь (Кад., Мак. Кост. [Евчик и др. 2005: 7]), тюлень (Мур. Влад. [Добровольская 2005: 20], Ул. [ОТКУП: 506]), олень, лось³¹, дикая свинья [Аркушин 2000: 198]³². Действия, которые они совершают, сродни или идентичны тем, что совершает Илья — медведь окунул в воду лапу / ступил в воду: Кир. [ВФ: 115], Пош. Яр. [РКЖБН 2/1: 245], Дан., Люб., Р.-Б. Яр. [РКЖБН 2/2], Д-Конст., Павл. Ниж. [Корепова 2009: 360–361], Красноуф. Пер. [Черных 2006: 217], Мур. Влад. [Добровольская 2005: 20], Карп. [Макашина 1982: 86]; омочил хвост: Кост. [Евчик и др. 2005: 7]; *змея хвост окунула*: Павл. Ниж. [Корепова 2009: 361]; лягушка написала в воду: Тамбов. Тамб. [Махрачева 2008: 104]; тюлень нырнул в воду: Мур. Влад. [Добровольская 2005: 20]; кроме того, он, подобно водяному или русалкам, может забрать *купающегося*: Павл. Ниж. [Корепова 2009: 360]; наконец, тюлень *в воду бзднул*: Карс. Ул. [ОТКУП: 506]. Есть соблазн немногочисленные упоминания тюленя отнести на счет паронимической аттракции с оленем, который, напротив, является наиболее частотным персонажем подобных текстов. Так, например, в узусе одного носителя традиции (И. А. Иванов, 1874 г. р., предки из Воронежской губ.) одновременно бытовали два варианта поговорки: *олень в воду нассал* и *олень в воду набздел*³³. Однако олень, как будет видно ниже, не может забирать (то есть топить) людей.

Как уже сказано, олень — один из наиболее часто упоминаемых в рассматриваемых текстах персонажей, наравне с Илей. Действия, производимые оленем с водой, тоже должны

³¹ См. ниже.

³² *Прийшов Ілля – скупалась дика свиня.*

³³ Сообщение О. В. Беловой (записано со слов Л. И. Ковалёвой (Ивановой), 1916 г. р., в 1983 г. в Москве).

осквернить ее, однако не всегда из объяснения понятно, в чем заключается осквернение. Олень в Ильин день *насцал/нассал/помочился/написал* в воду: Павл., Сос., Воз., Сеч., Шат. Ниж. [Корепова 2009: 360], Инж., Сос., Тамбов. Тамб. [Махрачева 2008: 104], Чайк. Перм. [Черных 2006: 217], Шил., Рыб. Ряз. [Тульцева 2001: 226], Ул. [ОТКУП: 506], Мур. Влад. [Добровольская 2005: 20], лось *нассал* в воду: Куед. Перм. [Черных 2006: 217]; олень *бзднул/пёрднул* в воду: Юж. Иван. [ФА ВШЭ, № 7095], Мур. Влад. [ТКМК: 77], Гор. Влад. [ТКГК: 58]; олень *насрал* в воду: Мур. Влад. [Добровольская 2005: 20]; олень *дунул/плюнул* в воду: Мур. Влад. [ТКМК: 77]. Последние два действия (дунул и плюнул), вероятно, можно рассматривать как замену «пёрднуть».

Однако помимо этого олень оскверняет воду тем, что входит в нее или опускает в нее какие-либо части тела. Олень *зашел / ступил / окунул ногу (лапу) / окунул копыто* в воду: Ниж. [РНК: 185], Пош. Яр. [РКЖБН 2/1: 245], Дан., Люб., Р.-Б. Яр. [РКЖБН 2/2: 144], Д-Конст., Сем., Тон. Ниж. [Корепова 2009: 360], Знам., Гавр. Тамб. [Дубровина 2002б: 32], Мур. Влад. [ТКМК: 77], Чайк., Орд. Перм. [Черных 2006: 217]; олень *опустил/обмакнул/обмочил* хвост в воду / *олений хвост примёрз*: Кад., Мак. Кост. [РНК: 185; Евчик и др. 2005: 7], Тон. Ниж. [Корепова 2009: 360]. Наконец, олень опускает в воду рога: Город., Д-Конст., Тон., Павл. Ниж. [Корепова 2009: 360], Кад., Мак. Кост. [Евчик и др. 2005: 7]. То же сообщается про лося: Куед. Перм. [Черных 2006: 217]. Немногочисленные упоминания черта, омочившего в воде рога, вполне возможно, возникают в связи с аналогичным сюжетом об олене.

Наиболее распространенными и частотными оказываются версии, связанные с Ильей, остужающим или оскверняющим воду, и с оленем, портящим ее. Следует отметить, что распределение по регионам версий сюжета, объясняющего запрет на купание после Ильина дня, весьма размыто и не позволяет четко выделить зоны преобладания той или иной версии, тем более что в одних и тех же ареалах могут параллельно существовать различные объяснения. Отсутствие четкости в распределении объясняется еще и недостаточной подробностью и неравномерностью фиксации данных. Не везде подобные материалы записаны и не все записанные доступны. Но некоторые наблюдения все же сделать возможно. Так, в западной части восточнославянского

этнокультурного ареала почти исключительно распространена версия, связанная с опусканием льда в воду. Напротив, в центральной и юго-восточной России заметно сильное переплетение версий и их контрастивная дистрибуция. Севернорусские варианты связаны с осквернением воды сакральным персонажем или с активностью демонологических персонажей, в первую очередь волоса. Наиболее регулярно версии, связанные с оленем/лосем, фиксируются на территории, охватывающей центральные области России с выходами к югу и северу: Костромская, Ярославская, Ивановская, Владимирская, Нижегородская, Рязанская, Тамбовская области. К ним примыкает Пермский край. Таким образом, мы можем наблюдать зону относительной концентрированности распространения сюжета об олене, оскверняющем водоем, активность и частотность этой версии, но если популярность версии с Ильей-пророком понятна, то в связи с оленем возникает необходимость интерпретации сюжета.

В нескольких работах, авторы которых пытались интерпретировать сюжет, отчетливо заметно стремление к «архаизации» представлений, лежащих в его основе. В общем попытки истолкования связаны с возведением сюжетов об олене или медведе, портящих воду, к неким «языческим» представлениям, «дохристианским» верованиям и «древней» символике. Так, В.Е. Добровольская, один из составителей издания «Традиционная культура Гороховецкого края» и автор раздела, посвященного календарю, комментирует один из примеров: «“Олень, говорят, в воду пукнул, и уже никто не купался” [79–3: ЦРФ –1018]. **Древний** [выделено мною. — А.М.] запрет на купание иногда получает и более научнообразное объяснение: “Вот в этот период, как нам папа рассказывал, идет смена воды” [103–6: ЦРФ –956] [ТКГК: 58]. То же видим у Л.А. Тульцевой: «По **старинным** [выделено мною. — А.М.] представлениям рязанских крестьян, воду в земных источниках холодят сам Илья-пророк или же олень» [Тульцева 2001: 226]. К.Е. Корепова рассуждает не столько об олене, сколько о медведе, но в том же ключе: «Итак, в нижегородской традиции встречаются собственные и другим традициям два типа мотивировок запрета купаться: 1) кто-либо остудил воду; **здесь особо архаичным** [выделено мною. — А.М.], возможно, является приписывание охлаждения медведю, у славян связанному с солярным культом;

2) кто-либо осквернил воду. Система персонажей, охладивших или испортивших воду, в нижегородской традиции включает оленя (тюленя), Илью, медведя и змею (располагаем по частотности упоминания)» [Корепова 2009: 361]. «Иногда в одном селении встречаются сразу две мотивировки: архаическая (“олень...”) и христианская (“Господь/Илья...”»)» [Там же]. Надо полагать, «древность» или «архаичность» образа определяется на глаз, в соответствии со вкусом автора. В этой связи совсем неясно, чем медведь древнее оленя. Однако и последнему тоже приписывается «солярная символика»: «Олень животное, наделенное божественной и солнечной символикой; в мифопоэтическом образе О. тесно переплетены черты фольклорного и книжно-христианского происхождения. Как почитаемое животное, О. запрещено убивать. По болг. поверью, существует О., носящий крест на рогах, убийство которого грозит человеку смертью. К христианской книжной традиции восходит образ О. с распятием на рогах (в болг. колядных песнях) и представление об О. как слуге Божьему у болгар: когда Господь желает сообщить что-то людям, он посылает своего ангела или святого в образе О. В укр. сказке ангел принимает облик О., чтобы наказать царя Иона, похвалявшегося тем, что он сильнее Бога. Ср. также бел. загадку об О.: “Жив — и в церкви не быв, помер — не похоронили, а быв богоносец” (могилев., Ром. БС 2:321). В книжной традиции (в “Физиологе”) О. — символ Спасителя. Космологическая, солнечная символика О. отражена в основном в фольклорных текстах» [Гура 2004: 545]. Говоря о книжном происхождении образа оленя с крестом между рогами, А.В. Гура не отметил основного источника — жития св. Евстафия Плакиды, которое было широко известно в православном мире. «Мученичество св. Евстафия Плакиды и кровных его», где рассказывается, как Евстафий уверовал и обратился в христианство, когда во время охоты увидел у оленя, которого он догонял, крест/распятие между рогами, бывало не только в книжном, но и в устном виде [Византийские легенды 2004, 208–224; Т — В253.5; АТУ 938]. Широко распространена и икона св. Евстафия, изображающая этот эпизод [Мороз 2013: 229]. Вполне вероятно, именно оттуда заимствован «солярный» образ оленя с крестом или солнцем между рогов. Несколько ближе к решению проблемы оказались авторы публикации в «Живой старине»,

предположившие существование некоторой связи рассматриваемого сюжета с «легендой об олене». Авторы приводят цитату из статьи «Ильин день» в словаре «Славянские древности»: «На Рус. Севере, а также у болгар и сербов известна легенда об олене, который ежегодно в один из летних праздников <...> прибегал к людям и ложился под нож» [Агапкина 1999: 404]. В чем именно заключается связь — не оговаривается, при этом авторы не отказываются от попыток свести объяснение к обсуждению эфемерной «космогонической, солнечной символики оленя» [Евчик и др. 2005: 7]. Попытку сблизить сюжет об олене, портящем воду на Ильин день, с упомянутой легендой делает и А. В. Черных. Автор отсылает к распространенной некогда в севернорусских регионах традиции жертвоприношения скота в Ильин день с организацией *братчины, складчины, мольбы, жертвы*, то есть с совместным поеданием или раздачей мяса всем членам общины. Далее А. В. Черных вспоминает и «легенду об олене» в связи с тем, что братчины часто мотивируются как раз этим сюжетом: сначала приходил олень, затем стали забивать быка, барана и т. п. Не вдаваясь в анализ легенды, А. В. Черных дает ссылку на специально посвященную этой легенде статью Г. Г. Шаповаловой, которая утверждает, что легенда «уходит корнями в охотничьи обряды» [Черных 2006: 218–221].

Последние две попытки связать сюжет об осквернении воды с сюжетом «легенды об олене» представляются весьма оправданными, хотя и не предлагают нам никакого объяснения. Мне уже приходилось писать подробно об этой легенде [Мороз 2013]. В обобщенном, но несколько более подробном, чем пересказывается в цитированных выше работах, виде сюжет выглядит так: «В давние времена на отмечаемый в селе престольный праздник (или накануне его) к церкви, часовне или какому-либо другому почитаемому месту (камню) выходил олень и добровольно отдавал себя в жертву. Его забивали, мясо варили или жарили и съедали все вместе прямо на церковном дворе или у почитаемого объекта. Так происходило ежегодно, до тех пор пока однажды не был нарушен строго прописанный ход ритуала. Характер нарушения варьируется в разных легендах, но его следствие всегда одно: на следующий год олень не приходит. Чтобы компенсировать отсутствие оленя, в качестве жертвенного животного забивают вола, быка, барана или другое домашнее животное,

и так продолжается до настоящего времени или до недавнего прошлого. У балканских народов этот обряд носит название *курбан*, в русской традиции — *мольба, жертва, быкобой, завет* и т. п. Распространение обряда, по нашим сведениям, в общем, таково: греки, македонцы, болгары, сербы, албанцы-христиане, армяне, абхазы, грузины, русские (Русский Север), коми, карелы. Возможно, в дальнейшем удастся найти свидетельства и более широкого бытования легенды» [Мороз 2013: 212]. Добавим, что в севернорусских вариантах олень весьма часто не просто выходит из леса, но переплывает через реку или озеро (см., например, [АЛФ, № 18560 и др.]). При этом легенда не приурочена к какому-то одному конкретному празднику, но в разных населенных пунктах связывается с местным престольным праздником. Однако Ильин день с большим отрывом преобладает над всеми остальными (из 15 русских, двух карельских и одного коми примеров, упомянутых в моей статье, восемь связаны с именно с днем Ильи-пророка [Мороз 2013: 214–216]).

Делегирование роли персонажа, портящего воду в Ильин день, оленю, могло получить дополнительный импульс благодаря не самой распространенной, но встречающейся преимущественно на Русском Севере поздней иконографии Ильи-пророка в пустыне. Некоторые русские иконописцы использовали в качестве прототипа гравюры Юлиуса Шнорра фон Карольсфельда к Библии — его иллюстрации издавались и с церковнославянским текстом. На гравюре с интересующим нас сюжетом справа от сидящего Ильи изображен ручей и пьющая из него воду лань. Сама иллюстрация и основанные на ней иконы (например, фрагмент небес — расписного потолка церкви в с. Ловзаньга Кург. Арх., хранящаяся в Каргопольском историко-архитектурном и художественном музее, КП 11279 инв. 542 ДЖ), разумеется, не очень распространены и потому не могли быть основным источником сюжета, но послужили поддержанию связи оленя с пророком Ильей.

Таким образом, вполне можно предположить, что существенно более, чем легенда, распространенный текст, мотивирующий запрет купаться после Ильина дня, восходит к легенде, связанной с жертвоприношением животного в сельский престольный праздник. Эта взаимосвязь, конечно, может быть подвергнута сомнению, поскольку зоны распространения сюжетов об олене, портящем воду, и олене, отдающем себя на заклание, не вполне

совпадают. Мало того что тексты, мотивирующие календарный запрет, распространены существенно шире (это как раз логично, т.к. они связаны с такой универсалией традиционной культуры, как календарь), но зоны распространения двух этих сюжетов пересекаются, кажется, только в Костромской области. Тем не менее, принимая во внимание неравномерную фиксацию фольклорного материала, то есть отсутствие уверенности, что у нас есть исчерпывающие сведения о распространении двух сюжетов, мне видится устойчивая и важная взаимосвязь между ними.

Что же касается «архаического» образа и «солярной символики» оленя и попыток связать сюжет легенды то с «охотничьими обрядами» [Шаповалова 1973: 209, 217], то с древнегреческой мифологией [Там же: 220], то они возникли в воображении исследователей без опоры на какие-либо факты, вследствие стремления видеть архаику во всем, чему не находится более убедительного объяснения. Между тем источник «легенды об олене» лежит заметно ближе: он заимствован из жития св. Афиногена Пидакфойского [Мороз 2013: 226–228], отнюдь не самого популярного святого. Однако его житие, в котором в частности рассказывается о том, как Афиноген, перед тем как принять мученическую смерть, заповедал прирученной им оленихе ежегодно приходить в день его гибели вместе с олененком и отдавать этого олененка на заклание, чтобы его ученики и последователи могли отпраздновать память о нем, оказало существенное влияние на формирование фольклорной легенды и на более позднюю агиографию уже вне связи с самим этим святым³⁴.

Сокращения

Арх. — Архангельская обл.

Бард. — Бардымский р-н

Берез. — Берёзовский р-н

Бр. — Брестская обл.

Брян. — Брянская обл.

Вел. — Велижский р-н

Вель. — Вельский р-н

Вит. — Витебская обл.

³⁴ Ср. Житие Макария Унженского, в котором рассказывается о лосе, добровольно отдавшемся на съедение по приказанию св. Макария.

Влад. — Владимирская обл.
 Воз. — Вознесенский р-н
 Волог. — Вологодская обл.
 Гавр. — Гавриловский р-н
 Гом. — Гомельская обл.
 Гор. — Гороховецкий р-н
 Город. — Городецкий р-н
 Д-Конст. — Дальнеконстантиновский р-н
 Дан. — Даниловский у.
 Ерм. — Ермишинский р-н
 Жерд. — Жердевский р-н
 Жит. — Житомирская обл.
 Жл. — Жлобинский р-н
 Злын. — Злынковский р-н
 Знам. — Знаменский р-н
 Иван. — Ивановская обл.
 Инж. — Инжавинский р-н
 Кад. — Кадыйский р-н
 Карг. — Каргопольский р-н
 Карп. — Карпаты
 Карс. — Карсунский р-н
 Кир. — Кировская обл.
 Кирс. — Кирсановский р-н
 Клим. — Климовский р-н
 Кост. — Костромская обл.
 Краснов. — Красновишерский р-н
 Красноуф. — Красноуфимский у.
 Крич. — Кричевский р-н
 Куед. — Куединский р-н
 Люб. — Любимский у.
 Мак. — Макарьевский р-н
 Мин. — Минская обл.
 Мич. — Мичуринский р-н
 Мог. — Могилёвская обл.
 Моз. — Мозырский р-н
 Морш. — Моршанский р-н
 Мур. — Муромский р-н
 Несв. — Несвижский р-н
 Ниж. — Нижегородская обл.

Овр. — Овручский р-н
Ол. — Олевский р-н
Орд. — Ординский р-н
Павл. — Павловский р-н
Пер. — Пермская губ.
Перв. — Первомайский р-н
Перм. — Пермский край
Петр. — Петриковский р-н
Пин. — Пинский р-н
Пич. — Пичаевский р-н
Пош. — Пошехонский у.
Пск. — Псковская обл.
Р.-Б. — Романово-Борисоглебский у.
Ржак. — Ржаксинский р-н
Ровн. — Ровненская обл.
Рос. — Россонский р-н
Рыб. — Рыбновский р-н
Ряз. — Рязанская обл.
Сарн. — Сарненский р-н
Себ. — Себежский р-н
Сем. — Семёновский р-н
Сеч. — Сеченовский р-н
Смол. — Смоленская обл.
Сос. — Сосновский р-н
Староюр. — Староюрьевский р-н
Тамб. — Тамбовская обл.
Тамбов. — Тамбовский р-н
Тон. — Тоншаевский р-н
Труб. — Трубчевский р-н
Увар. — Уваровский р-н
Узд. — Узденский р-н
Ул. — Ульяновская обл.
Уст. — Устьянский р-н
Чайк. — Чайковский р-н
Част. — Частинский р-н
Шат. — Шатковский р-н
Шил. — Шиловский р-н
Юж. — Южский р-н
Яр. — Ярославская губ.

**МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА
В ЛОКАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:
О «ТОЧЕЧНЫХ» СЮЖЕТАХ
РУССКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ**

О. В. Белова

В этой главе мы хотели бы представить некоторые результаты изучения демонимов, зафиксированных на русско-белорусском пограничье, и локальных сюжетов, связанных с соответствующими мифологическими персонажами. В ходе полевых исследований наше внимание привлекли сюжеты, которые мы предлагаем называть «точечными» не только в связи с их редкостью (уникальностью), но и учитывая характер их географического распространения.

Лізун / лизун / лизунок

Персонаж с такими названиями, выступающий в роли устрашителя непослушных детей, sporadически фиксируется в народных рассказах на территории Витебской (Городокский, Витебский, Россонский р-ны), Могилёвской (Кричевский р-н), Гомельской (Ветковский р-н) и Смоленской областей (Руднянский р-н) — вдоль современной российско-белорусской границы, см. карту.

В настоящее время в нашем распоряжении имеются девять записей (былички, мемораты, поверья), согласно которым можно выделить два вида этого существа, чей облик в общем-то неясен: 1) аморфный и 2) условно зооморфный.

Аморфный лизун зафиксирован в Витебской области (д. Амосенки Россонского р-на — одна запись) и в Гомельской области (д. Неглюбка Ветковского р-на — две записи); на карте этот вид обозначен кружком с черной звездочкой. Как видим, этот вид мифологического персонажа известен на крайнем северо-западе



Мифологический персонаж «лизун» на белорусско-русском пограничье

и крайнем юго-востоке региона, в котором локально были зафиксированы поверья о лизуне.

[А про лизуна что-нибудь говорили?] [РНЕ:] М... такое я не слышала. [РМФ:] **Ну, лизун — это чорт.** [Чёрт?] [РМФ:] А вы думали кто? [РНЕ:] Ну, «лизун» я тоже не слышала. [А когда так говорят «лизун»?] [РМФ:] Як усердятя. [Смеется.] [Что?] Як усердитс[я] на кого, иди ты, гоўорят, лизун. [А почему лизун?] [РНЕ:] **Подхалим.** [РМФ:] **Подлизывающе... подлиза.** [РНЕ:] Подхалим. [РМФ:] Лыскаўще. [А почему же чёрт?] [РНЕ:] А-а... [РМФ:] **А на то ж он и чорт, чтоб он хитрый быў,** чтоб ты яго не узнаў ([ФА ВШЭ], зап. А. Мороз, Н. Петров, 2015 г.).

В этом примере старшая из собеседниц прямо называет лизуна чертом. При попытке истолковать смысл наименования персонажа обе рассказчицы стараются связать его с понятиями «подлиза», «подхалим» и объяснить таким качеством, якобы присущим черту, как хитрость.

В Ветковском районе Гомельской области лизуном пугали детей, чтобы они не ходили на улицу:

[А чым дзяцей раней пужалі?] [КНВ:] **Лізун у вакно лез...** [БЕЛ:] Да! [У вас лізуном пужалі?] [КНВ и БЕЛ вместе:] Да! [КНВ:] А чорт яго знае, што за лізун. <...> [Пра лізуна мне калісь на Віцебшчыне расказывалі...] [КНВ:] Ну так мы яго не бачылі. **Мяне пугалі етым лізуном.** Ну я яго ў глаза не відзела: «Глядзі-ка ў вакно, лізун леза». [А што лізун мог зрабіць?] [КНВ:] Мы не знаем, што. Проста нас пугалі. Вот пугалі. **Напугаюць етым лізуном, тады на вуліцу не выходзім.** Цёмна, сьвету ж не была, лампы — і баімся лізуна ([АЦИБКЯЛ], зап. Е. Боганева, 2016 г.).

При повторной записи одна из рассказчиц уточнила, что лизуном пугали детей, когда те не хотели ложиться спать:

Эта пугалі дзяцей. **А што ета за лізун? Я і сама не знаю.** Я і сама баялася. У нас тожа было шэсьць дзяцей. Адна сястра ўжо памёрла, другая шчэ жыве во тут — і яна ўчора была, і мы. Дак во так. Ну знаеце, тады ж дзеці — ні сьвету не было, нічога. Дак вот такое вот. Якіясь баязылівыя былі. Дак ужо там ці ня сьпіць, ці што, дак во: «Шчас лізун... **Закрывавай вочы, а то лізун прыйдзе,** дак...» А што за лізун? Я не знаю. Я сама яго баялася [КНВ] ([АЦИБКЯЛ], зап. Е. Боганева, И. Смирнова, 2016 г.).

В некоторых свидетельствах из Витебской (д. Москаленята Городокского р-на, Витебский р-н) и Могилёвской (д. Лобковичи Кричевского р-на) областей акцент ставится на основной отличительной черте мифологического персонажа — у него длинный язык, которым он может «слизать», «пролизать» свою жертву (на карте этот подвид обозначен пустым кружком).

Ішоў салдат са службы і зайшоў к адной хазяйке, начуваць папрасіўся. [Ночью без разрешения съел горошок сметаны.]

Хазяйка прачнулася, відзіць: гаршок той — выдлітая смятана. «Хадзі, — кажэць, — я табе звяду к лізунку». **І вот павяла яго ў сарай, а там... лізун.** Вот, вы знаеце, Вія сказку паказваюць. І аказалася, старуха была тым лізуном. Вот ён лятаў на ёй у воздухе і ўшыбіў ету старуху. І када апусціліся — яна стала прасіцца ў яго, штоб ён яе адпусціў. І прама старуха была тым лізуном.

І сказку ету засэкла сястрэнка малая і: «**Там пад печкай лізун! Я толькі прійшла ў хату, а ён язык высунуў, хацеў мяне злізаць!**» (д. Москаленята Городокского р-на Витебской обл., 1998 г. [ТМКБ 2: 768–769]).

В Кузнецовском районе³⁵ Витебской области плачущему ребенку говорили: «Ціша, дзетка, а то **цябе лізун зыліжыць**», подразумеваемая некое устрашающее мифическое существо [Каспяровіч 1927 (2011): 178]. В Витебском районе детей пугали лизуном, у которого «**язык як цёрка**, як лізнец, дык аж да крыві» [Валодзіна 2011: 277].

В рассказе из д. Лобковичи Кричевского района Могилёвской области лизун «пролизывает» стену, и потому детям запрещают ложиться вплотную к стене (рациональная мотивировка этого запрета — уберечь ребенка от простуды):

[Если дети не слушаются, убегают куда-то, их пугали кем-то? Говорили, чтобы не ходили куда-то, потому что там кто-то живет?] [ЯНП:] Ну, это... да, пугали... [правнук ЯНП, 2003 г.р.] Бабаем, лизуном. [Лизуном?] [ЯНП:] **Лизуном баба пугала...** [правнук ЯНП:] Когда подросли, баба сказала, что яму язык оторвало, и ён пошёл к Бабе-Яге. [Усмехаются.] [Кто такой лизун?] [ЯНП:] Ну это раньше пугали. Лежат около стяны. «Ня спи, холодно. **Одвигайся, а то лизун, — гърит, — пролижет стяну, и табе жопу пролижет**». <...> [То есть этот лизун где-то за стенкой прячется?] Да, лижеть, стяну пролижеть языком, дак каб не ложилися близко около стяны. [У него такой язык большой?] Да, что стяну пролижеть ([ФА ВШЭ], зап. Е. Боганева, О. Белова, 2014 г.).

В говорах Смоленщины (Демидовский, Дорогобужский р-ны) слово *лизун* зафиксировано в значении 'нечистая сила (домовой,

³⁵ Кузнецовский район в качестве административной единицы Витебской области БССР существовал в 1924–1927 гг. Впоследствии территория вошла в Витебский район.

живущий под печкой или в овине, леший и под.': «Пыймаить тябе у лясу лизун», «Лизун пат печкай сидить!», «Пугали лизунами у речки» [ССГ 6: 37]; аналогичное значение для *лизун*, *лизунко* 'домовой, живущий в подполье, под печкой и т.д.' зафиксировано в говорах Ярославской, Костромской, Тверской, Вологодской областей: «Ужо тя лизун съест — так страшат детей» (пошехон., молог. ярослав.) [СРНГ 17: 44]; «Куды без огня-то пошел? Смотри, лизунко-то там!» (костром. буйск.) [СРНГ 17: 45]; «Ой, лизун выйдет из подполья» (вологод.) [Власова 1998: 306].

Зооморфный лизун, согласно фольклорным свидетельствам, обитает на белорусско-псковском пограничье (локализацию еще требуется уточнить) и в Смоленской области (Руднянский р-н); на карте одно из мест локализации обозначено кружком с белой звездочкой.

По свидетельству с территории Витебской области, лизун жил в колодце, «белы такі, з палец», им пугали детей [Валодзіна 2011: 277]. Отметим, что в говорах западной Смоленщины (Ельнинский, Починковский, Глинковский, Рославльский р-ны) одно из значений слова *лизун* — 'улитка', 'слизняк' [ССГ 6: 37]. Такое же значение sporadически зафиксировано в калужских, псковских и южноуральских говорах [СРНГ 17: 44–45].

Согласно вологодскому поверью, *лизун* похож на кошку, лижет человека по голове: «А то раз начал [домовой] лизать меня по голове таким жестким языком. Что, думаю, за притчи? Схватил я его за шерсть. Кошка да и только! А кошки у нас в дому, надо сказать, давно не бывало. Вижу, дело неладно. Давай молитву читать да креститься. Благо руки не отнялись, насилу открестился» [Власова 1998: 306].

На Смоленщине был записан рассказ о лизуне, напоминающем желтую зверушку (в публикации этот рассказ помещен в раздел «Банник», видимо, по месту обитания персонажа):

Еще лизуны были.

— Не ходите поздно!

А пойдешь — кто-то желтенький глядит в окошко в бане.

Зверюшка такой: четыре ноги, желтенький.

То ли нам сдавалось, то ли на самом деле было.

(д. Понизовье Руднянского р-на Смоленской обл., зап. 1984 г. [МРРК: 271]).

В Муромском районе Владимирской области был зафиксирован сходный, также обитающий в бане персонаж, которым пугали детей, чтобы те не ходили в огород; больше никаких подробностей о нем неизвестно: «Не ходите в огород, там в бане лизун!» [Котельникова 2005: 21].

Как и аморфный лизун, его зооморфный собрат имеет подвид, отличительная черта которого — большой рот / язык (на карте место фиксации — д. Шилово Россонского района Витебской области — отмечено концентрическим кружком). Чтобы дети не ходили к водоему, их пугали *лизунами*, живущими в воде. Лизун в виде большой рыбы мог схватить ребенка, утащить в воду и утопить его (ср. выше образ живущего в колдце слизнеобразного лизуна):

[А вот когда вы маленькие были, вас, кроме змей, чем-нибудь пугали родители, чтобы вы не ходили там к реке или в поле?] [КВП, смеется:] Я и сама пугала ўнучку, как по купанку не ишла: лизун живёт. [Кто живёт?] **Лизун. Мяне так пугали, каб не ишла я к воде, там лизуны живут, и ён языком як схватить, и ўсё, и тябе утянеть, и ўтопишься.** <...> [А лизун — это что?] **А лизун, нам говорили, такая большая рыбина с большим с таким... этим ртом, и она сразу хватает человека, и ўжо... особенно детей и проглотить — вот и ўсё.** [КАС:] Моя баба пугала всё, як, бывало, на речку идём, омўту: «Закрутить вас — и всё и утоните!», Они ж таки омуты́. <...> Да вот так вот. Пойдеш у этот омўт, можеть закрутить и правда ў воды, утопиться може. Таки вот баба пугала. [КВП:] Вот и я... унучка ж у нас годовалася, внучка летом, в этой купанке. А там лягушки плавают, там то караси... «Во, видишь, там! Ви[ди]шь (круги шо-то идуть як там). Во видишь: там лизун живёт» — «Ах! Бабушка, ты мяне схватишь меня за руку? Ты мяне не бросай!» [Смеется.] А так что ж: пойдеть и, не дай Бог, подскользнётся, да и ў купанку ([ФА ВШЭ], зап. Н. Петрова, Ф. Орлов, 2015 г.).

Еще одно, к сожалению, очень лаконичное свидетельство о лизуне, обитавшем в воде, происходит из д. Ковширы Демидовского района Смоленской области: детей «пугали лизунами в речке» [АЛМ СмолГУ, Демидов 5г, тетр. 7, л. 13об., записано в 1986 г. от В.Т. Осиповой, 1926 г.р.].

Отметим общие для двух видов демонического персонажа локативные и функциональные характеристики: лизун глядит или лезет в окно (д. Понизовье Руднянского р-на Смоленской обл.; д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл.), сидит под печью или вылезает из-под печи (д. Москаленята Городокского р-на Витебской обл.), проникает сквозь стену (д. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл.).

Исходя из регионального характера этого мифологического (демонологического) персонажа, можно предположить, что он имеет «родственника» в иноэтнической традиции — в фольклоре белорусских евреев известен шаловливый демон *лантух*, обладающий длинным языком, с помощью которого он дразнит или пугает людей [ЕНС: 120–122].

В одной еврейской сказке лантух подает талмудисту, засидевшемуся в синагоге за чтением Гемары, понюшку табаку, просунув язык через окно женской галереи:

Борясь со сном, он [талмудист] возьми и скажи:

— Как хорошо было бы сейчас понюхать табачку...

Не успел он это вымолвить, прямо перед собой увидел понюшку табаку. Табак был на чем-то красном, шевелящемся, присмотрелся талмудист — а это язык, огромный язык, протянутый из окна женской галереи. Длинный красный язык, а на кончике его — понюшка табаку.

Это ему захотел услужить лантух. Еврей взял табак, а язык исчез [ЕНС: 120].

В другой сказке лантух дразнит сапожника, в результате чего сапожник теряет весь свой товар:

Вдруг в окно к нему просунулся огромный язык. Язык был такой длинный, что достал до сапожника. Однако сапожник не испугался. Когда язык, извиваясь и удлиняясь, дотянулся до сапожника и стал лизать ему руки, тот схватил с верстака острый, как бритва, нож, которым он резал толстые подошвы. Взмахнул ножом и отсек кончик языка. Однако язык мигом отрос и снова протянулся к сапожнику <...> Эта игра длилась до света. А как рассвело, увидел сапожник свое горе. Не язык он резал, а ботинки. Весь товар в куски изрезал [ЕНС: 121–122].

Любопытная история, которая произошла с основателем Любавичской династии хасидов Шнеуром Залманом из Ляд, рисует нам образ лантуха, обитающего под мостом (ср. лизуны в колодце и в реке). Когда Шнеур Залман жил в Витебске, на одном мостике завелся чертик, который присвоил себе это место и не давал никому ходить через мост. Когда пришлось Шнеуру Залману идти через мост, он почувствовал, что кто-то срывает с него шапку. Тогда он выкрикнул стих из псалма: «Не даст преткновения твоей ноге!» (Пс 121: 3), — и нечистику пришлось отступить. О том, что это был не простой черт, а именно лантух, говорит то, что фраза из псалма на иврите содержит аббревиатуру, заклиняющую лантуха (его же именем, если озвучить последние буквы каждого слова) — *аЛь йиштеН ламоТ раглеХа* (Л-Н-Т-Х) [Бадхен 2007: 286–287].

Еврейский лантух и лизун белорусско-русского пограничья объединены общим внешним признаком (длинный язык) и общим свойством (проникать через окно / через стену). На этом фоне кажется очевидным, что термин *лизун*, зафиксированный в Архангельской, Вологодской, Костромской, Ярославской, Владимирской областях для обозначения домового, имеющего привычку зализывать волосы людям и домашним животным, является омонимом к рассматриваемому нами термину и означает иного персонажа с иными функциями (примеры см. [МРЛРС: 40, 44, 136]).

Хапун

Этот персонаж хорошо известен в фольклоре белорусов, украинцев и поляков. По поверьям, в еврейский Судный день (праздник Йом-Киппур) демон хапун во время моления похищает из каждой синагоги по одному еврею. Этот сюжет имеет богатую географию и изучен достаточно подробно, являясь своего рода универсалией для фольклора регионов, находившихся внутри так называемой черты оседлости. Отметим, что представления о «еврейском черте» хапуне до сих пор актуальны и фиксируются в живом бытовании в локальных западнобелорусских, западноукраинских и восточнопольских традициях, несмотря на то что еврейская традиция в большинстве восточноевропейских регионов

утрачена и практика славяно-еврейского соседства стала фактом истории [Белова 2005: 231–239; Bielewa 2013].

Приведем в качестве примера современное свидетельство о хапуне из Гродненской области, согласно которому явление хапуна приурочено к *Кучкам* — осеннему еврейскому празднику Кушцей (Суккот): хапун хватает еврея и несет его по воздуху; эту картину видит прохожий горожанин, крестится и произносит молитву; хапун отпускает жертву, еврей «приземляется» на крест костела³⁶.

Як кучке былі і жыдэ ідуць на рэку³⁷. І як пагляня ў воду і не пабачыць свайго адбітку³⁸, то Хапун хапае. І гэтак аднаго жыда Хапун ўхапіў і панёс. І ляціць ён над месам. А йдзе мешчанін і бачаць жыт на крыжы ляціць, і перажагнаўся: мі ойца, сына і сьвятога Духа. Хапун тут і пусціў жыда, а той на крыж ы сеў (д. Старая Подрожанка) (АЦИБКЯЛ], 2005 г., зап. В. Ул. Хромчанка от Ванды Байгот, 76 л.).

Верование о хапуне (наряду с хрононимом — названием праздника) отразилось и в современном словаре региональной лексики Гродненщины (Щучинский р-н):

Хапун 1) 'еврейский религиозный праздник перед Новым годом'. «У яўрэяў, мусі, зарас хапун будзя, зноў усю ноч маліцца будуць (Пракопавічы)»; 2) 'мифический персонаж в образе черта (дьявола), который во время праздника — Хапуна хватает людей'. «Хапун хапае людзей. Усяроўно хапун вас знойдзя, нідзе ні дзе-няцяся (Круглікі)» [Цыхун 1993: 155].

Здесь же мы рассмотрим несколько региональных свидетельств о хапуне, чтобы показать, как универсальный сюжет становится «точечным».

³⁶ Согласно некоторым версиям этого сюжета, еврея спасает молитвенное обращение к св. Антонию (Понеманье, Волинь) [Белова, Петрухин 2008: 496–497].

³⁷ В иудейской традиции моление над водой (обряд «вытрясания грехов») приурочено к первому дню Нового года (Рош ха-шана) [Белова, Петрухин 2008: 355].

³⁸ То есть не увидит своего отражения в воде. Схожий мотив смотрения в воду на Кучки присутствует в быличке, записанной в Волинской области [Белова, Петрухин 2008: 368].

В рукописных материалах историка-краеведа И. И. Орловского (1869–1909), уроженца Ельнинского уезда Смоленской губернии, есть свидетельство, относящееся к годам его детства и упоминающее интересующий нас персонаж. Как пишет биограф И. И. Орловского А. В. Жиркевич,

с детства не ускользают от внимания Ивана Ивановича и несчастные еврейские труженики, ремесленники, поселившиеся сперва в селе Даниловичах, а потом понемногу распространившиеся по деревням Даниловичского прихода. Быт их он отлично изучает еще в детские годы, с ужасом подслушивая вопли их в опустевшем барском доме, находящемся при селе, где справляли они, как выражается покойный, «праздник хапуна» [Жиркевич 2013: 59].

Перед нами самая восточная из известных на сегодняшний день версия «свернутого» поверья о хапуне. Несмотря на свое окраинное положение, практически вне черты оседлости, данное свидетельство отражает не только представление о некоем «страшном» еврейском празднике (обряде), но и термин, бытовавший для обозначения этого праздника в славянской среде. Трансформация имени *хапун* в хрононим отмечена и в других региональных традициях (Калинковичский р-н Гомельской обл. [Белова 2005: 239], Щучинский р-н Гродненской обл. [Белова 2013б: 79–80]). В других региональных традициях «страшный» еврейский праздник может именоваться *чертохон* или *никипор* (ср. идиш диал. *Йом-Кипер*) (г. Глубокое Витебской обл. [Белова 2017: 202–205]).

В современной фольклорной традиции Смоленщины легенды и поверья о хапуне не зафиксированы (или эти данные нам, к сожалению, пока не известны). Материал смоленских говоров свидетельствует о том, что термин *хапун* бытует вне какого-либо легендарного сюжета и не соотносится с персонажем народной демонологии, ср. *хапун* в значении ‘ястреб’ («Хапун усих цыплят пиритьскау», Починковский р-н; то же в Рославльском р-не [ССГ 11: 47, 94]) или ‘каприз’ («Ты ны яе ни сматри. У ей кьда какой хапун узайдеть», Ярцевский р-н [ССГ 11: 47]; синонимом к слову *хапун* в этом значении является слово *упиры*, зафиксированное в Смоленском и Монастырщинском районах [ССГ 11: 21]).

На Гомельщине (Октябрьский р-н) слово *хапун* встретилось в рассказе о раскулачивании: «У 1937 гозде хапуном забралі ўсіх у Мазыр» [НПА: 148].

В белорусских говорах восточной Витебщины слово *хапун* также часто фиксируется без привязки к какому-то демонологическому сюжету. Так, одна из старейших жительниц бывшего местечка Бешенковичи сообщила: «[Местные говорили: у них (евреев) сегодня *хапун*.] *Калі ў вас Хапун?* Это только слово» (КЛП, зап. А. Синило, Е. Стрельцова, 2016 г.), то есть речь здесь идет о названии праздника, см. сходные примеры выше. По словам более молодых собеседников, «хапун — когда быстро что-то разбирали: *ай, які [какой] хапун*» (РМИ, зап. А. Синило, Е. Стрельцова, 2016 г.)³⁹; «*Хапун* идёт от слова *хапать*. Так называют человека, который крадёт, берёт то, что плохо лежит» (СНИ, СЕС, зап. А. Синило, Е. Стрельцова, 2016 г.)⁴⁰; «Говорили все: у *них хапун хапаеть*, у тех, кто жить не умеет, чорт хапаеть» (РГС, зап. А. Синило, Р. Зенюк, М. Ясинская, 2016 г.). В последнем примере имплицитно содержится отсылка к возможному в данном контексте демонологическому сюжету (*чорт хапаеть*).

Отдельные сведения о демоническом хапуне фиксировались в 1920-х гг. на территории Червенского района Минской области: «Хапун — По народному поверью: чорт, хватающий евреев в ночь под новый год. Прапоў Абрам: нейдзя Хапун яго схапіў» [Шатэрнік 1929: 293].

В Бешенковичах (Витебская обл.) удалось записать лишь один связный рассказ с участием хапуна. Это не типичный сюжет, приуроченный к еврейскому Судному дню; речь идет о еврейских похоронах, во время которых и может явиться хапун. Именно благодаря неординарности контекста, в котором появляется персонаж, можно причислить данный сюжет к разряду «точечных».

Ну, хапуна... у них так заведено было, это до войны ещё, это мама рассказывала, что когда они хоронят кого, хоронили раньше, они в мешок ложили, теперь ящики делают, а раньше в мешок ложили. Надо было обязательно, чтоб русский, русские это положили его, и шли за ним, а потом они, значит, **его в эту яму бросают и говорят: «Забудь, как зовут», — и всё, бегом бегут назад там — «хапун! хапун!» — что-то говорят.** [На кладбище?] Да, у них было

³⁹ Ср.: «Хапун — ажыятаж, асаблівы попыт. *Яу у сізон, летам, дык на сахар хапун*» (Докшицкий р-н) [РСВ 2: 322].

⁴⁰ Ср.: «Хапун — воришко; Хаптус — воровство» [Носович 1870: 676].

еврэйское кладбище. [А покойника в мешок клали?] Да. [А гроб что ли не делали?] Не, не. Не делали. [А хоронили в каком положении?] Ну, лёжа... как он там лёг, так и хоронили. <...> У нас рассказывали, что в мешке везут и там этот мешок бросают. Ну, русские закапывали. Обычно везли на лошади, на лошадях возили раньше <...>. [А на могилу что ставят?] Камни. Вот камни и теперь лежат ещё, они уже заросли на их кладбище коло лесхоза. И высекали на камнях там имена они некоторые, а некоторые просто камни. [А что высекали?] Наверно, имя его, год рождения или год смерти, не знаю. [Почему разбегаются от могилы?] Вот они кричат «хапун!». [Когда утыкаюць?] Да. [А что означало слово?] **Ну, хапун... чтоб не схватил.** [Кто?] Я ж не знаю кто. Дух там их, я ж не знаю, что... **Хапун — это ж «хватать» кого-то. От слова. Хапун. Чтоб схватить кого-то.** [Получается, из могилы кто-то должен был хватать?] Ну, наверно... да, или **кто-то там... дух или что...** [Так вам мама рассказывала?] Да (ШВС, зап. А. Синило, Е. Стрельцова, 2016 г.).

В этом рассказе привлекает внимание редкое свидетельство относительно вербального сопровождения положения покойника в могилу — «забудь, как зовут». Это своеобразное отражение еврейского обычая обращаться к покойному со словами: «Чтоб ты знал, что ты мертв». Ср. свидетельства, записанные в г. Глубокое в 2015 г. — к почившему якобы обращались со словами: «Ты не забудь своё имя (называет ейное имя), ты не забудь своё имя, ты помни своё имя. Ты не забудь своё имя»; «Ты помнишь, что ты спишь, не забудь своё имя, ты помни, что ты спишь» [Белова 2017: 210] — что является «перевертышем» по отношению к исходной формуле (т.е. «не мертв, но спишь» и потому «помни свое имя»).

Хапун здесь выступает в необычной ипостаси некоего могильного духа, угрожающего участникам погребального ритуала. Отметим, что в соседнем Ушачском районе хапун также необычен:

У них <...> осенью праздник бывал. Они тогда идут в синагогу <...>. И хапун — говорят, как собака, бегаёт по этой толпе, нюхает, находит того кого надо и попёр [Базаревич 2015: 86].

Хапун, напоминающий своим поведением собаку, может быть в свою очередь соотнесен с неординарным образом этого персонажа, единожды зафиксированным в речицком Полесье, где

рассказывали, что «чорт мае вельмі порсткі кашлаты хвост, што адным махам патушыць усе съвечкі ў жыдоўскай школі ў судную ноч, як яму трэба ўхапіць жыда» [Пяткевіч 2004: 457].

Мат

В материалах фонда И.И. Орловского в ГАСО встретилось свидетельство еще об одном уникальном мифологическом персонаже. В 1904 г. из Сычёвского уезда Смоленской губернии в коллекцию Орловского поступила рукопись священника Алексея Скворцова «Историко-статистическое описание прихода села Милюкова⁴¹», датированная 7 января 1874 г. [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 5, л. 80–111]⁴².

Рассуждая о верованиях местных крестьян автор отметил:

Все вообще прихожане и верят и не верят в колдовство, домовых, лесовых, матов⁽¹⁾ [⁽¹⁾ — примеч. корреспондента. — О.Б.] Мат — это демонское существо, которое потемняет ум, заводит человека на пути не туда, куда идти следовало [ГАСО, ф. 391, оп. 1, д. 5, л. 103об.].

Рукопись Скворцова — единственный на сегодняшний день смоленский источник с упоминанием этого мифологического персонажа и его имени. В словаре В.Н. Добровольского находим лишь *мат* ‘голос’ [Добровольский 1914: 403], ср. ‘громкий голос, крик’ (пск., смолен.); *сделаю лихим матом* ‘кричать, реветь’ (пск., смолен.) [СРНГ 18: 19], а также *матіно* ‘противно’ (смолен.)⁴³ [СРНГ 18: 29].

Хронологически близкая параллель к уникальному смоленскому *мат* как обозначению демонического существа, наводящего морок на человека, обнаружилась в материалах из с. Курилово Череповецкого уезда Новгородской губернии (публикация 1893 г.):

⁴¹ Ныне Новодугинского района Смоленской области.

⁴² «Описание» Алексея Скворцова в полном объеме никогда прежде не публиковалось и лишь частично использовалось, спустя десять лет после написания, в статье «Приход села Милюково» в № 21 «Смоленских епархиальных ведомостей» за 1884 г. [Каплинский 2021].

⁴³ Ср.: *мат* ‘неприятно, противно’ (перм.) [ЭССЯ 18: 10].

Мат, манить, приманило — Призрак, привидение; представилось что-нибудь сверхъестественное [Герасимов 1893: 381].

Благодаря этому источнику *mat* как обозначение призрака (привидения) вошло в словари [СРНГ 18: 20; ЭССЯ 18: 10]. В.А. Меркулова сближает эти значения с рус. диал. *матить* ‘чуть-чуть виднеться, слабо отмечаться, чуть-чуть припоминаться, бредить’ (сев.-двин.), ‘надоедать, наскучивать, досаждать’ (перм.) [ЭССЯ 18: 10]⁴⁴. Более дальняя параллель прослеживается в западнославянских языках, ср. чеш. *mátat* ‘страшить, пугать’, *matoha* ‘привидение’, пол. *matać* ‘обманывать’ [ЭССЯ 18: 10].

Следует отметить также еще одно региональное (пск., смолен.) значение лексемы *mat*, связанное с представлением о недуге и близкой смерти, ‘тяжелое физическое состояние, последние дни, конец’ [СРНГ 18: 19]; то же у Даля: ‘крайнее, гибельное положение, беда и конец’ — «Ему пришел мат, пришло дело к мату. Дожили до мату́, что ни вина (ни хлеба), ни табакú!» [Даль 2: 306].

Таким образом, судьбу регионального смоленского демони́ма и персонажа, который стоит за этим именем, еще предстоит выяснить. Решению этой загадки будут способствовать как дальнейшие архивные разыскания, так и записи живого народного слова.

Рассмотренные нами примеры демонстрируют, во-первых, уникальность отдельных сюжетов и мотивов, характерных для этно(лингво)культурного пограничья; во-вторых, мы можем наблюдать, как на пограничье трансформируются сюжеты, массово бытующие в метрополии; в-третьих, показательно, что в маргинальных зонах может сохраняться лексика и терминология языка культуры даже в ситуации, когда означаемый элемент (будь то обряд или имя демонологического персонажа) уже не фиксируется в живом бытовании. Все указанные аспекты следует учитывать при изучении языка традиционной культуры и фольклорных сюжетов и мотивов пограничья.

⁴⁴ Ср. также *матим* (безл.) ‘о состоянии нездоровья, недомогания; тошнит, мутит’ [ЭССЯ 18: 10].

Часть 4

ПИСЬМЕННОЕ СЛОВО И КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ

МЕМОРИАЛЬНАЯ ЭПИГРАФИКА ПОЛЬСКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ И ПРАКТИКИ КОММЕМОРАЦИИ

О. В. Белова, А. Б. Мороз, М. В. Ясинская

Мемориальная эпиграфика этнокультурного пограничья в последние годы стала предметом изучения историков, лингвистов и культурологов. Истории некрополей, типологии надгробий, языку и содержанию эпитафий, характерных для польско-восточнославянского пограничья, посвящены работы Яцека Кольбушевского, Феликса Чижевского, Юстины Страчук, Агнешки Дудек-Шумигай, Кристины Сырницкой, Игоря Борковского, Сергея Грунтова, Альбины Семенчук, Ирины Пивоварчик, Натальи Филиной, Любови Фроляк и др. (см., например, Nekropolie 2011; Straczuk 2013; Cmentarze 2014; Кладбища 2015)¹.

Наше исследование посвящено этнолингвистическому анализу мемориальных надписей на памятных и обетных крестах, надгробиях и памятниках, зафиксированных в ходе экспедиций на территории Подляского воеводства (Гайновский и Бельский поветы) в 2017–2020 гг. в местах компактного проживания восточнославянского (прежде всего белорусского) населения. Надписи, выполненные кириллицей, не только передают локальные диалектные особенности, отражающие специфику восточнославянской языковой культуры на польско-белорусском пограничье, но также служат конфессиональным маркером, важным для самоидентификации православного населения данного региона. Мемориальные

¹ Обзор основных публикаций по теме см. [Семенчук 2015]. Ценность для нашего исследования представляют также работы, посвященные «меморативной» эпиграфике других славянских регионов, отражающие архаику традиции, см. [Авдеев 2015; Панченко 2016].

надписи рассматриваются нами не только с точки зрения языка (фонетика, грамматика, орфография), но и в связи с традиционной поминальной обрядностью (содержание и образность эпитафий), а также в контексте местной устной истории (например, памятники, связанные с «беженством» 1915–1922 гг.).

Мемориальная эпиграфика исследуемого региона, а также сопредельных территорий Люблинского и Малопольского воеводств Польши и Гродненской области Республики Беларусь отвечает основным структурным и формальным параметрам, которые выделили и подробно описали польские и белорусские исследователи (К. Длугош [Długosz 1993, 2010], Ф. Чижевский [Czyżewski 2013], А. Дудек-Шумигај [Dudek-Szumigaj 2016a, 2018], Ю. Страчук [Straczuk 2013: 63–162], Л. Фроляк [Фроляк 2011, 2012a, 2012б], И. Пивоварчик, Н. Филина [Пивоварчик, Филина 2015]).

Опираясь на разработанные ими схемы, попытаемся представить наш материал, зафиксированный в одном микрорегионе и указать на его локальные особенности. Выбранный для исследования Гайновский (и частично Бельский) повет важен для нас в этнолингвистическом отношении тем, что он относится к полосе переходных восточнославянских говоров на территории Подляшья и является ярким примером пограничья не только «внешнего», на котором встречаются западно- и восточнославянские традиции, но и пограничья «внутреннего» (когда уже внутри региональной традиции Подляшья сосуществуют элементы украинской и белорусской диалектной культуры²).

В настоящее время исследователям мемориальной эпиграфики доступны материалы из таких поликультурных и поликонфессиональных регионов, как Люблинское воеводство в восточной Польше (польско-украинское пограничье — данный регион считается территорией южного Подляшья) [Czyżewski 2013; Dudek-Szumigaj 2018]; территории проживания лемков (русинов) на польско-словацко-украинском пограничье (интересный материал следует ожидать из таких регионов, как Прешовский край

² В этнолингвистической традиции северной части Подляшья (Подляское воеводство) ярко проявляется сформулированное и описанное Ф. Чижевским на примере переходных белорусско-украинских говоров на Белосточчине понятие зональной границы (*granica strefowa*) [Czyżewski 2016: 41]. О воплощении польско-восточнославянского языкового пограничья в мемориальной эпиграфике см. [Dudek-Szumigaj 2014b].

(район Снина) и Кошицкий край (районы Собранце, Михаловце, Требишов) в восточной Словакии)³; южная Словакия (территория компактного проживания градищанских хорватов, на которой соседствуют хорватская, немецкая, венгерская, словацкая языковые традиции) [Domaracká 2001; Ващенко 2019]; Польский Спеш, где присутствуют элементы польской, словацкой и венгерской орфографии; Клайпедский, или Мемельский край в Литве (часть Малой Литвы, ранее входившая в состав Восточной Пруссии), где представлено немецко-литовское двуязычие [Služinskas 2008]; область Карашево в Румынии (румынско-сербско-хорватское двуязычие) [Sikimić 2016]; сербский Банат [Сикимић, Немањи 2016]. Все перечисленные традиции демонстрируют ситуации смешения языковых кодов и графических систем, обусловленные длительным этноконфессиональным соседством. Наши исследования в северной части Подляшья ставят целью охарактеризовать локальную языковую и этнокультурную традицию на примере мемориальных текстов.

В этой главе представлены некоторые результаты исследования типологии местных мемориальных объектов. Особое внимание уделено содержательной стороне эпиграфий. В этих текстах запечатлены не только локальные языковые особенности [Dudek-Szumigaj 2016c], но и способы индивидуальной и коллективной коммеморации, с помощью которых укрепляется и передается память о прошлом.

МЕМОРИАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК СВИДЕТЕЛИ ЛОКАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

К этой группе относятся обетные и памятные кресты, установленные около церквей или на перекрестках дорог или у придорожных часовен. Надписи указывают на то, что поставлены они по инициативе и силами сельского социума или группами односельчан, также часто сообщается дата, когда это произошло.

³ См. электронный ресурс, на котором собран богатый материал с лемковских кладбищ: *Cmentarze Łemkowskie powiatu Gorlickiego* (<http://www.lemcmentarze.pl/>). За указание на этот источник авторы благодарят М.Ю. Дронова (Москва).

Обетные кресты

У придорожной часовни св. Илии на повороте к д. Новокорнино установлен крест 1907 г., надпись на котором свидетельствует, что поставлен он «**всеми жителями** села: СЕИ КРѢТЬ / СООРУЖЕН / Р.Б. / Д.Н. И ВСЕМИ / 1907⁴. Возле церкви в д. Дубичи Церковные поставлен коллективный крест ради благополучия жителей деревни: О ЗДРАВЬИ / И О СПАСЕНИИ / ДУШ / НАШИХ / 1966 г.

Обращает на себя внимание традиция установки крестов **женщинами**. Такие придорожные кресты мы наблюдали в д. Чижи (СООРУЖЕ / НЪ / РАБЫНАМИ / БОЖИИМИ / ВЕСИ ЧИЖЕВЪ) и в д. Дубичи Церковные (СООРУЖ. ЖЕНЩИН. Д. / ДУБИЧИ-ЦЕРКОВНЫ / 15 МАЯ 1938 г.).

По свидетельствам информантов, в прошлом существовала традиция сооружать кресты на деньги, собранные **молодежью** во время рождественских колядных обходов — несколько таких крестов можно видеть внутри церковной ограды в д. Дубичи Церковные: СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖЕН / О ЗДРАВЬЕ / МОЛОДЕЖОЙ / ДЕРЕВНИ / ЧЕХИ И ВСЕХ / ЖИВУЩИХ В НЕЙ / НОВОЙ ГОД / 1950. г.⁵, ПАМЪЯТЬ ОТ МОЛОДЕЖИ / В ДЕНЬ КРЕЩЕНИЯ ГОСПОДНЯ / 6 янв. 1962 г.⁶ Установка крестов могла быть приурочена, помимо Нового года и Крещения, и к другим крупным праздникам, например к Рождеству (РАДУЕМСЯ

⁴ Здесь и далее надписи передаются в соответствии с оригиналом, с соблюдением орфографических, графических и шрифтовых особенностей; разделение на строки показано знаком /. Пропуски и нечитаемые места обозначены [...].

⁵ В канун 1957 г. был установлен жителями д. Море «молодежный» крест на перекрестке в д. Кривятичи: О / ЗДРАВЬИ / ПАРНЕЙ / И ДЕВУШЕК / ДЕР. МОРА / ПРИНИМАВШИИ / УЧАСТИЕ / В ТОРЖЕСТВЕ / 30.XII.1956. Обращает на себя внимание написание названия деревни, передающее твердый [р]: **Мора**. В слове ПРИНИМАВШИИ вместо конечной кириллической буквы Х использована латинская буква R.

⁶ Дата указана по юлианскому календарю / «старому стилю» (по григорианскому календарю / «новому стилю» православное Крещение отмечается 19 января). Интересно, что в отличие от других «анонимных» обетных крестов, этот памятник несет на себе список из 23 фамилий — видимо представителей той самой «молодежи», принимавших участие в установке креста. Около церкви в д. Дубичи Церковные есть еще один крест, установленный молодежью д. Рутка также 6 января 1962 г.: СЕЙ КР. СООР. / ДНЯ 6-I-1962 г. / МОЛОД. ДЕР. / РУТКА.

И ВЕСЕЛИМСЯ / РОЖДЕСТВОМ ХРИСТОВИМ / 1961 г.⁷), к Пасхе (СЕЙ ДЕНЬ / ВОЗРАДУЕМСА И / ВОЗВЕСЕЛИМСА / ВОНЬ / МОЛОДЕЖ / Д. ГРАБОВЦА / ПАСХА / 20 IV 1959 г.⁸) или к Троице (О ЗДРАВЬИ / Р. Б. / МУЖЧИН / и / ЖЕНЩИН / дер. ЧЕХИ / 17 VI 1962 г.⁹).

Недалеко от д. Ляды расположен целый комплекс обетных крестов; они установлены вблизи церкви в память мучеников Маккавейских (локус не имеет своего названия, местные жители называют это место «наша Грабарка» по аналогии со святой горой Грабаркой недалеко от г. Семятичи, знаменитым православным культовым местом на Белосточчине [Sosna 2001: 29–49]).

Комплекс на Грабарке включает собственно гору, где устанавливают обетные и памятные кресты, церковь Преображения Господня на вершине горы, Марфо-Мариинский монастырь в непосредственной близости и святой источник у подножия горы. Комплекс у д. Ляды состоит из источника и маленькой деревянной церкви, находящейся в некотором отдалении от источника. Вокруг источника и церкви также устанавливают обетные кресты. Церковь относится к приходу в с. Курашево — ближайшему к почитаемому комплексу (д. Ляды своей церкви не имеет и входит в курашевский приход). Богослужение в церкви у источника совершается только раз в год в день памяти свв. мчч. Маккавеев (14 августа), в честь которых она освящена [Sosna 2001: 64–65].

Почитание места вблизи д. Ляды началось в 1930-х гг. с момента, когда там был обнаружен источник. Затем недалеко от источника была построена церковь, посвященная семи мученикам Маккавеям. Инициатором культа стал местный житель, слепец, Федор Павлючук, известный в окрестных селах как Федя Слепой. Он, согласно рассказам, имел дар предсказания и исцеления, по его инициативе к источнику стали приносить обетные кресты [Мороз 2018: 193–194].

⁷ На памятнике перечислены фамилии и инициалы 37 жителей д. Тофиловцы.

⁸ Дата указана по юлианскому календарю / «старому стилю» (по григорианскому календарю / «новому стилю» православная Пасха в 1959 г. пришлась на 3 мая).

⁹ В 1962 г. православная Пасха по новому стилю пришлась на 29 апреля, а Троица на 17 июня.

Кресты «нашей Грабарки» (на момент посещения этого места нашей экспедицией 13 августа 2019 г. на самом новом датированном кресте обозначен 2011 год) выполнены из дерева, многие плохо сохранились, но некоторые надписи, в том числе на крестах, установленных сравнительно недавно, можно прочитать¹⁰.

Памятники «беженству» 1915–1922 гг.

«Беженство» — это вынужденное переселение местных православных вглубь России в годы Первой мировой войны. С этим событием связаны не только свидетельства местной устной истории, но и легенды об утраченных и обретенных православных святынях. Первый сюжет, связанный с «беженством», был записан в д. Щиты-Новодворы во время весенней экспедиции 2017 г. — это был рассказ священника местной церкви о том, как ему во сне было указано место престола «древнего храма», и на нем был вновь поставлен памятный крест, потерянный во время «беженства».

Помню, мы прятали [чистили] колокольню. За шкафом нашли крест. Шо за крест? Подумали — с кладбища. Я еѹ немноѹ очистиѹ, покрасиѹ, он коло церкви той стояѹ. Но выходит книжка о Шчитах — Александр Сосна¹¹. Оне в Германии купиѹ старые фотоурафии о Шчитах. На одной стоит церковь и крест стоит. Края были погнунты. Я подумаѹ: наверно, он быѹ зброшен со своеѹ постаменту, лежаѹ уде-то в земле, а выгнутый — наверно, во время войны, наверно, танка шла... Мы установили этот крест, написали на русском языке и на польском языке. Крест стоял на постаменте у церкви — уде теперь стоит Непомучен ([АЛФ], ИС, ок. 1965 г. р.; записал А. Мороз, 2017 г.).

¹⁰ Например: «14.08.2009 Поломники с Бельска Подл.». Написание *поломники* отражает явление гиперкоррекции в ситуации, когда акающее произношение приспосабливается к нормативной русской орфографии. Нами зафиксированы и другие примеры: «Владимірь Борисовичъ / ЛЫЗЛОВЪ / подполковникъ / *погрони*чной стражи / скончался 8 августа / 1910 г. / Вѣчная память тебѣ / незабвенный и дорогой / мужъ и отецъ...» (кладбище д. Щиты-Новодворы); «КРЕ / СТУ / ТВОЕ / ЕМУ / ПОКЛЮ / НАЕМСА / *ВЛОДЫКО*...» (придорожный крест, сооруженный женщинами из с. Чижы).

¹¹ Рассказчик имеет в виду издание [Сасна, Фієнік 2005].

История креста изложена на камне, на котором крест установлен; здесь помещены две идентичные надписи — на русском и польском языках, приводим русский вариант: «Сей Православный / Святый Крест до / беженства¹² / стоял на месте престола / древней церкви. / Во время¹³ беженства / местного народа в Россию / после 1915 года был / снят, а на Его / место установлена была / статуя Римокатолического / Святого Иоана / Непомуцена / Приход Щиты 2015 г.». Итак, крест был восстановлен на прежнем месте в 2015 г., а статуя католического святого, наоборот, отправлена за церковную ограду.

Следующим памятником, связанным с «беженством», оказался мемориальный комплекс, созданный в 2016 г. рядом с церковью Архангела Михаила в с. Старый Корнин¹⁴, — его мы посетили в августе 2019 г. На камне установлен крест и табличка с надписью: «В память трагических событий 1915 года, / беженства православных крестьян в глубь России, / куда привела их Первая мировая война. / В то время наша церковь потеряла чудотворную / икону и колокола. / Старокорнино, 26 июля 2016 года»¹⁵. На этом же камне прикреплена связка ключей с пояснительной надписью: «Ключи с 1915 года, / которыми закрыто наши церкви / во время беженства. / Они найдены на церковной территории, / в земле, 20 июня 2016 года. / В.И.В.». Вероятно, ключи были спрятаны

¹² Написание *беженства* передает «польское» произношение, ср. *bieżeństwa* в польском варианте надписи, а также форму *бежэньцам* на памятнике в Тростянке. Ср. орфографически верное «русское» написание *беженства* на памятнике в Старом Корнине.

¹³ Характерный для местной кириллической орфографии прием: мягкость предшествующего согласного передается сочетанием «ь+гласная» (ср. рус. *время*), таким образом ь здесь не имеет функции разделительного (то есть для передачи йотированного гласного, ср. рус. *семья*).

¹⁴ О церкви и ее святынях см. [Sosna 2001: 299–309].

¹⁵ Легенда о чудотворной иконе Старокорнинской Божией Матери, избавившей невинно осужденного от оков, бытует в селе и сегодня, а сами кандалы представлены на другом мемориальном камне вместе с костылями исцеленных благодаря молитвам перед иконой. В рассказе об этой чудотворной иконе, записанном А.В. Гуруй в Старом Корнине в 1993 г., отмечается, что «jak była piersza [światowa] wojna, zabrali ikonę Matki Boskiej do Rosji» (полевой дневник, запись от 22 сентября 1993 г.). Авторы благодарят А.В. Гуру (Москва) за возможность использовать этот материал.

отправляющимися в Россию беженцами, и более 100 лет святыня пребывала в забвении.

В январе 2020 г. в д. Тростянка был зафиксирован еще один памятник «беженцам» времен Первой мировой войны, установленный в 2015 г. возле церкви Михаила Архангела. На камне надпись: В памѣть / трысьцянам бежэнцям / 1915–1922 / потомкі / Трысьцянка, 21.XI.2015 г.¹⁶

НАДГРОБНЫЕ ПАМЯТНИКИ

В ходе полевых исследований нами был обследовано 11 кладбищ, привлекая наше внимание надгробия в основном относятся к первой половине — третьей четверти XX в. (в настоящее время все чаще используются гранитные плиты, а надписи делаются по-польски). Старые надгробия представляют собой каменные памятники, увенчанные крестом, имеются также деревянные кресты, но надписи на них сохранились крайне плохо и практически не читаются. На крестах и памятниках кириллическими буквами выбиты эпитафии.

Обстоятельства смерти как сюжетобразующий мотив эпитафий

Людам, естественно завершившим свой земной путь, в прощальной эпитафии обычно достаточно упоминания имени и фамилии, даты смерти, числа прожитых лет и слов любви и памяти от членов семьи (эти данные являются обязательными и содержатся практически на всех надгробиях). Совсем другая картина возникает в эпиграфических текстах, когда человек не изжил свой век, трагически погиб или скорпостижно скончался — в этом случае указание на обстоятельства смерти становятся основной темой эпитафии¹⁷, а сама эпитафия превращается в лаконичную, но красноречивую историю.

¹⁶ Использованы буква і для [и] и буква ы для [ы], как в белорусском языке.

¹⁷ См. об этом подробнее [Dudek-Szumigaj 2018: 109–116; Dudek-Szumigaj 2016b: 207–210].

Не изжившие свой век младенцы

Особенностями надгробных надписей на детских могилах может быть отсутствие, казалось бы, обязательного элемента эпитафии — даты рождения и смерти. Таково надгробие на могиле троих детей из одной семьи на кладбище д. Дубичи Церковные: З. П. / БЕРЕЗНЯК / младенцы / МАРИЯ / ИОСИФ / МАРИЯ / МИР ПРАХУ ВАШЕМУ. На краткость жизни указывают не даты, а статус погребенных — «младенцы». На одном семейном надгробии на кладбище в д. Щиты-Новодворы указаны: взрослый Павол Максимэк (1884–1944), девочка Лидия (1931–1934) и Нина, о которой известно лишь то, что «жила 3 мес.», при этом не указан даже год, когда она родилась или умерла¹⁸.

Подавляющее большинство надгробных надписей содержат сведения о возрасте, в каком погребенный покинул этот мир, и дату смерти; гораздо реже на памятнике указаны две даты — рождения и смерти. В случае с детскими эпитафиями две даты имеют особое значение. Они призваны указать на краткость жизни и безвременность кончины: З П / АННА / ДАНИЛЮК / РО 26 III 1888 / УМ 26 III 1888 / МР ПР ЕЕ¹⁹ (д. Дубичи Церковные) — прожила один день; Ś. P. Edwya Leszyńska ur. 15 — X — 1888 (?) żyła 5 dni (с. Черемха) — прожила пять дней; В П / ЗДЕСЬ ПОКОЙ- / ТЦА МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / ГЕРАСИМИЮК / РОД 28 V 1962 г. / ПОМ 30 V 1962 г. / ВЕЧНАЯ / ПАМЯТЬ ЕМУ / СЕЙ КРЕСТ / 1968 г. / СООРУЖОН / РОДИТЕЛЬАМИ / МИКОЛАИ И НИНА / ГИРАСИМИЮК ДИР ЧЕХИ / ОРЛЬАНСКИ²⁰ (д. Дубичи Церковные) — прожил два дня.

Необычной особенностью младенческих и детских надгробий является указание не только имени, но и отчества (*Мирослав Георгиевич, Михаил Симеонович*), что характерно даже не для всех взрослых погребенных: З. П. / МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ /

¹⁸ Похожая надпись зафиксирована в южном Подляшье на могиле 10-месячного младенца: Ś. P. / EUGENIA / ULANIUK / ŻYŁ 10 MIES. / ŚPIJ ANIOŁKU / DROGI (Голешов, Влодавский повет Люблинского воеводства) [Dudek-Szumigaj 2016b: 211].

¹⁹ МР ПР ЕЕ — аббревиатура: «Мир праху ее».

²⁰ Среди орфографических особенностей, отражающих произношение, отметим разное написание фамилии младенца и родителей (*Герасимиюк* — *Гирасимиюк*), передачу мягкости предшествующего согласного сочетанием букв и+ю, ь+а (*Герасимиюк*, *родительами*, *Орльански*), возвратную глагольную форму (*покоитца*).

ГЕОРГИЕВИЧ / ЯКОНЮК / р. 22-VI 1962 г. / ум. 30 III 1963 г. / СЫНОК НАШ ДОРОГОЙ / ЛЕЖЬШ ТЫ В ЗЕМЛИ СЫРОЙ / МЫ ОЧЕНЬ ПЕЧАЛИМ СЕБЬЯ / ЖЕ БОЛЬШЕ НЕ УВИДИМ ТЕБЬЯ / ГЕОРГИЙ И НИНА / с дер. ЧЕХИ 20 IV 1963 г. (д. Дубичи Церковные)²¹; З. П. / МИХАИЛ / СИМЕОНОВИЧ / ТАРАСЮК / род. 13 XI 1949 г. / ум. 16 VIII 1950 г. (д. Дубичи Церковные)²².

Экспрессивная функция эпитафий ярко проявляется в «говорящих» эпитафиях (написанных как бы от лица покойного)²³; эмоциональный накал особенно силен, когда к родственникам обращается почивший младенец. Образец такой инскрипции встретился на кладбище с. Чижи на могиле трагически погибшего трехлетнего мальчика: З.П. / ПЁТР / ВИШНЕВСКИ / род. 2.01.1976 г. / погиб траг. см. / 14.04.1979 г. / Ах семья моя родная, / не купай меня в слёзах / Я на веки уже дома, / а вы все ещё в гостях²⁴.

Детские могилы украшаются табличками в виде сердца, фигурками ангелочков, лампадками с изображением маленьких ангелов.

«Не своя смерть»: гибель на войне или при трагических обстоятельствах

В недавнем исследовании, посвященном эпитафиям белорусских некрополей, С. В. Грунтов обратил особое внимание на «эпитафии, содержащие прямые указания на факт насильственной

²¹ Орфография передает твердость [ж] — *леж^ыш*, мягкость предшествующего согласного обозначена сочетанием букв ъ+гласная (*теб^яя*, *себ^яя*). Возможно, писавший не различает кириллические буквы ь и ъ. Обращает на себя внимание употребление союза «же» в значении «что» для присоединения придаточного предложения (ср. союз *że* в том же значении в польском языке).

²² Подробнее об этом явлении см. в главе, посвященной антропонимам.

²³ Подробнее см. [Dudek-Szumigaj 2014a; Пивоварчик, Филина 2015: 100].

²⁴ К особенностям эпитафии можно отнести кириллическую транслитерацию польской фамилии — *ВишнеВСКИ*; мягкость предшествующего согласного передается сочетанием ъ+гласная (*в гост^яях*); ъ не используется в разделительной функции — *сем^я*; написание в *сл^эзах* может передавать особенности живой речи. Содержание перекликается с широко известным запретом на чрезмерное оплакивание детей, мотивированным тем, что на том свете младенцы будут «купаться в слезах», носить на себе материнские слезы, пребывать в сырости.

смерти погребенного и свидетельствующие о трагедии, подчас имеющей социальный или политический отзвук. Такие эпитафии имеют целью сознательное оповещение стороннего наблюдателя о причине смерти покоящегося в могиле» [Грунтов 2021: 10]. Иногда в эпитафиях подобного рода разворачивается целый сюжет, «повествующий» об обстоятельствах происшествия.

По нашим наблюдениям, обязательным элементом текста эпитафии становится указание на гибель во время военных действий или иные трагические обстоятельства. Из некоторых эпитафий становится ясно, что поминаются не только те, кто лежит под памятником, но и те, кто погиб вдали от родины.

На кладбище д. Дубичи Церковные встретилось надгробие жителей д. Чехи — отца и сына Нестеруков, — на котором написано, что Нестерук-младший (год его рождения не указан, только возраст — 35 лет) погиб **во время Первой мировой войны**: З. П. / ВАРФОЛОМЕЙ / НЕСТЕРУК / ж. 68 л. ум. 26 III 1932 г. / И СЫН ЕГО / СТЕФАН ж. 35 л. / ПОГИБ НА ВОИНЕ / в 1917 г. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ СЫНА / ИВАНА д. ЧЕХИ / в 1970 г.²⁵

Гораздо больше встречается памятников, посвященных погибшим **в годы Второй мировой войны**. На кладбище в Дубичах Церковных есть две могилы, в которых погребены 30-летний Иван Григурок и 25-летний сын диакона Владимир Старосельник, погибшие в один день — 27 июня 1941 г. Сказано о каждом, что он «убит немецкими оккупантами»²⁶: З. П. / ИВАН / ГРИГУРУК / жил 30 лет / убит нем. окуп. / 27 VI 1941 г. / И ДОЧКА / АНАСТАСИЯ / ж. 4 г. ум. в 1941 г. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМ. ОТ ЖЕНЫ МАРИНЫ / И МАТЕРИ ПАРАСКЕВИ / д. ДУБИЧИ 1969 г. / жена / МАРИНА / ж. 83 г. ум. 26 X 1991 г.; ВЛАДИМИР / РОМАНОВИЧ / СТАРОСЕЛЬНИК / УБ. НЕМЕЦКИМИ / ОКУПАНТАМИ / 27. VI. 1941 г. / НА 25 г. ЖИЗ. / ПОМЯНИ ЕГО ГОСПОДИ / ВО ЦАРСТВИИ ТВОЕМ / ДОРОГ СЫНУ / ДИАКОН РОМАН и / МАРИЯ / с. ДУБИЧИ 17 IX 1949 г.

²⁵ Вполне вероятно, что в могиле захоронен только Нестерук-отец, а для его сына Стефана памятник является кенотафом. Эпитафия, посвященная погибшим в годы Первой мировой войны вдали от дома отцу и сыну Клочко, зафиксирована на кладбище с. Менджилес повята Бяла Подляска Люблинского воеводства: ДЛЯ ПАМЯТИ / ЮРКА / КЛОЧКА / УМ. В РОССИИ 1918 / И ЕВО СЫНА ЛЕОНТИЯ / УМ. НА ВОЙНЕ ПОД КИЕВОМ 1917... [Czyżewski 2013: 47].

²⁶ Собирателям устной истории предстоит выяснить, что произошло в этот день в Дубичах Церковных или их окрестностях.

На кладбище с. Черемха есть памятник «убиенному Адаму», фамилия которого не указана²⁷: ЗА. УП. / РАБА БОЖ. / УБЫЕНАГО / АДАМА / УБЫТ НЕМЦА / 26. Д. ЮЛЯ / 1944 Г. / ПРОЖ. 53 Г. / СЕЙ КР. СООР. / ДЕТЯМИ И / ЖЕНОЮ... / ...ВИЧ.

На кладбище Дубичей Церковных находится могила жителей д. Грабовец братьев Касянюков — трагически погибшего в 1942 г. 15-летнего Трофима и 20-летнего Николая, погибшего в 1945 г. в Германии: З. П. / **ТРОФИМ**²⁸ ж. 15 л. / ПОГИБ ТР. СМ. в 1942 г. / НИКОЛАЙ ж. 20 л. / ПОГИБ НА ВОЙНЕ в ГЕРМ. / 6 II 1945 г. / КАСЯНЮКИ / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ СЕСТЕЙ²⁹ / БРАТЪЕВ д. ГРАБОВЕЦ / в 1986 г.

Есть памятники людям, погибшим в Люблине (УПОКОЙ Г. / ДУШУ РАБА ТВОЕГО / АЛЕКСЕЯ / ЛЕОНЮКА / ПОГ. ОТ НЕМЦОВ / В ЛЮБЛИНЕ В 1943 г. / ЖЫЛ 34 года / СТЕФАНА ж. 50 л. / АКУЛИНЫ ж. 66 л. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ / АННЫ И СЫНА ГРИГОРИЯ / д. ГРАБОВЕЦ в 1974 г. — Дубичи Церковные)³⁰, в Беловеже (ИУСТИН / КЛИМОВИЧ / РЫБАК / ЖИЛ 53 г. / УМ 2 VII 1947 / ЕГО СЫН / ИОАНН ЖИЛ / 27 л. ПОГИБ / В БЕЛОВЕЖИ³¹ / 21 X 1942 / ДОРОГ МУЖУ И СЫНУ / МАРИЯ / д. ТОФИЛОВЦЫ II 1950 г — Дубичи Церковные).

Из надписи на памятнике семьи Прокопюк (кладбище в д. Щиты-Новодворы) мы узнаём, что похоронены здесь трагически погибшая в 1944 г. 10-летняя Анастасия и ее мать Харитина (1914–1980); отец семейства Андрей (1906–1942) «погиб без известия», то есть место его захоронения неизвестно: З. П. / АНАСТАСИЯ / ПРОКОПЮК / РОД 1934 г. / ПОГ. ТРАГ. СМЕРТЬЮ /

²⁷ Можно предположить, что фамилия оканчивалась на *-вич*; именно эти буквы видны после указания на то, что памятник поставлен детьми и женой, имена которых и полная фамилия в надписи утрачены.

²⁸ В надписи имя **ТРОФИМ** выделено черным цветом; видимо, это его могила, а Николай похоронен в ином месте, и для него это кенотаф.

²⁹ Написание СЕСТЕЙ обусловлено пропуском буквы, должно было бы быть СЕСТЕР И.

³⁰ Вместе с Алексеем Леонюком, для которого памятник может быть кенотафом, в эпитафии перечислены и другие усопшие родственники, даты смерти которых не указаны. Привлекает внимание форма *от немцов* (здесь возможно влияние польской орфографии, ср. пол. *od Niemców* при бел. *ад немцаў* и укр. *від німців*).

³¹ Топоним в белорусском и польском языках относится к женскому роду (пол. *Białowieża* — *w Białowieżu*; бел. *Белавежа* — *у Белавежы*). Написание *Беловежи* отражает местные особенности говора.

1944 г. / ПОСЛЕДНИЙ ПОДАРОК / ОТ МАТЕРИ И БРАТА / З. П. / ХАРИТИНА / ПРОКОПЮК / РОД. 1914 г. УМ. 1980 г. / АНДРЕЙ / ПРОКОПЮК / РОД. 1906 г. / ПОГИБ БЕЗ ИЗВЕСТИЯ / в 1942 г.³²

Примерами памятников с сообщениями о трагической гибели в послевоенный период могут служить несколько надгробий, зафиксированных на кладбище д. Дубичи Церковные. «Военный поручник» (на памятнике — фотография мужчины в военной форме) Василий Бондарук из д. Чехи, указано даже точное время смерти — «в 6 вечера часов»: За П. / ВОЕНН- / АГО / ПОРУЧНИКА / ВАСИЛИЯ / ВАСИЛИЕВИЧ / БОНДАРУКА / ПОГИБ ТРАГИ- / ЧНОЙ СМЕРЬЮ³³ / 25 Д ИЮНЯ 1953 г / В 6 ВЕЧЕРА Ч. / РОДЖ. ЕГО 27 Д / ОКТЯБРЯ 1929 г / СЕЙ КР. СООР. / МАТЕРЬЮ / БОНДАРУК / Д. ЧОХИ. Трагически погибший 21-летний Михаил Иванюк из д. Грабовец: МИХАИЛ / МИХАЙЛОВИЧ / ИВАНЮК / жил 21 г. / ум траг. 17 XI 1965 / М.П.Т³⁴. / СООРУДИЛ СЫНУ / МИХАИЛ / д. ГРАБОВЕЦ 1966 г. Николай Березняк, 18-летний уроженец д. Дубичи Церковные, погибший в Варшаве во время обучения в железнодорожном техникуме: З. П. / НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ / БЕРЕЗНЯК / рожден 1948 г. жил 18 лет / погиб 1966 г в варшаве / в школе п.к.п³⁵. / мир праху твоему.

«Смиерть зделав своей рукой...»

15 августа 2019 г. на кладбище с. Черémха (Гайновский повет Подляского воеводства) нами было обнаружено надгробие, установленное в память человека, лишившего себя жизни. Могила расположена вне кладбищенской ограды, но памятник увенчан православным (6-конечным) крестом, а в текст эпитафии включено изображение 4-конечного креста, разделяющего аббревиатуру З У («здесь упокоился»)³⁶. Как и на других могилах, на крест была

³² Интересно, что сам памятник именуется в эпитафии «последним подарком» (подробнее см. в главе об аббревиатурах и формулах в эпитафиях). Ср. иную формулировку для без вести пропавшего на войне: ПОМЯНИ ГОСПОДИ РАБА / ТВОЕГО БЕЗ ВЕСТИ СУЩАГО / АЛЕКСАНДРА ДЕМИДЮКА / ПОГИБШАГО НА ВОЙНЕ... (с. Яблечна, повет Бяла Подляска Люблинского воеводства) [Czyżewski 2013: 27].

³³ Написание СМЕРЬЮ обусловлено пропуском буквы, должны было бы быть СМЕРТЬЮ.

³⁴ М.П.Т. — аббревиатура: «Мир праху твоему».

³⁵ П.К.П. — аббревиатура: Polskie Koleje Państwowe.

³⁶ Формула («здесь упокоился» — З У) и более частотный вариант — «здесь покоится» (З П), распространенные на православных кладбищах

повязана лента — в данном случае белая (цвет повязываемых лент, судя по всему, не регламентирован, на других надгробиях замечены белые, желтые, голубые, розовые и др. ленты), на могиле стояли искусственные цветы и лампадки. Надпись гласила³⁷:

З † У
Помяни
Господи
душу раба
ТИМОФЕЯ
Рынкевич
род. 1884 год
ум. 1-Х-1949 го.
смиерть³⁸
зделав³⁹
своей рукой
сей крест
сооружила⁴⁰
БЫЩУК АННА

6 января 2020 г., во время очередной экспедиции в Подляшье, мы снова посетили кладбище в Черемхе. В этот день, т.е. в Рождественский сочельник, в течение дня в селах Гайновского повета принято ходить на кладбище и ставить на могилы фонарики (лампадки) со свечкой (*znicze*)⁴¹. На могиле Тимофея Рынкевича стояли лампадки, но свечи не были зажжены; букет искусственных цветов и белая лента остались нетронутыми.

Подляшья, соответствуют польской формуле «*tu spoczywa*», ср. [Dudek-Szumigaj 2016a: 28].

³⁷ Передается в точном соответствии с оригиналом, в том числе размерам букв на памятнике.

³⁸ Написание *смиерть*, вероятно, представляет собой транслитерацию польского слова *śmierć*. Подобный принцип транслитерации встречается и при передаче фамилий: *Тарасиук* (*Tarasiuk*), *Климиук* (*Klimiuk*) и др.

³⁹ Написание *зделав* передает особенности диалектной речи.

⁴⁰ Типичная для региональных эпитафий форма бытует наряду с другими: крест «соорудили», «сооружили» + кто (имя / термин родства в им. п.); крест «сооружен», «поставлен» + кем (имя / термин родства в тв. п.). Ср. аналогичные формы, зафиксированные в эпитафиях в Южном Подляшье: «сей крест сооружил», «сооружили отец и мать», «мать сооружыла», «сей крест сооружил», «сеи крест сооружень» [Czyżewski 2013: 14, 32, 91, 104].

⁴¹ См. подробнее [Белова, Мороз, Ясинская 2020: 57].

Случай, когда в эпитафии причиной смерти называется самоубийство, уникальный. На данный момент мы не располагаем сведениями о подобных эпитафиях ни в регионе, где работала экспедиция, ни на сопредельных территориях. В масштабном исследовании А. Дудек-Шумигай о надгробных надписях польско-украинского пограничья (определяемого исследователями как Южное Подляшье), в главе, посвященной причинам смерти, не указано ни одного самоубийцы [Dudek-Szumigaj 2018: 109–116]; нет упоминаний самоубийства в эпитафиях из Южного Подляшья, опубликованных Ф. Чижевским [Czyżewski 2013]. Опираясь на результаты своих многолетних исследований католических и православных некрополей Белоруссии, этот факт подтверждает и С. В. Грунтов (Минск)⁴².

Отметим, что на одном из кладбищ Южного Подляшья (с. Коденец Парчевского повета Люблинского воеводства) был зафиксирован свой эпиграфический раритет — на памятнике вместе с именем жертвы указано имя убийцы: УПОКОЙ ГОСПОДИ / ДУШУ РАБИ ТВОЕЇ / МАРИНИ / ГАПУН / ПРОЖИЛА 20 ЛІТ / ВБИТО / ГНАТОМ ЮЩУКОМ / 8 ВЕРЕСНЯ 1932 Р / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ЛЮБА ДОЧКА / СЕСТРА И ВНУЧКА [Dudek-Szumigaj 2016b: 210].

Захоронение Тимофея Рынкевича в Черемхе интересно тем, что, с одной стороны, расположено за оградой кладбища, как и требуется в случае погребения самоубийцы, а с другой, отмечено памятником с крестом и несет на себе следы поминовения (лампадки, цветы). В эпитафию включены слова «Помяни Господи», и на возможность нетривиального прочтения этой формулы в контексте суицида внимание авторов обратил С. В. Грунтов. Он высказал предположение, что эту формулу можно трактовать как своего рода обход ограничений на поминание самоубийцы, налагаемых церковью; за душу самоубийцы молиться не принято (кроме как в специальный день или дни), следовательно, и помещать на надгробие самоубийцы адресованную кому-либо из людей стандартную просьбу помолиться за него было неуместно; в данном случае помолиться просят Господа, а не прохожего или читающего эпитафию. Таким образом, душе человека, наложившего на себя руки, как бы обеспечивается поминовение свыше.

⁴² Авторы благодарят коллегу за ценные консультации во время подготовки материала к публикации.

Можно только предполагать, каковы были обстоятельства смерти погребенного вне кладбища Тимофея Рынкевича. По данным из соседних регионов (например, Западного Полесья) за пределами кладбища всегда хоронили висельников, а утопленников (поскольку их смерть могла наступить в результате несчастного случая) — на кладбище, но в углу [Несен 2015: 290]. В.А. Лобач отмечает, что для белорусской традиционной культуры были типичны похороны самоубийц вне кладбища, на могилах не ставили крест; после Второй мировой войны требование хоронить самоубийц за границами кладбища соблюдается непоследовательно, но хоронят их всё равно на периферии кладбища [Лобач 2013: 406, 407]. Аналогичная картина наблюдается на сельских кладбищах на Украине [Кухаренко 2015: 310, 313]. Согласно этнографическим свидетельствам конца XIX — начала XX в., в Подолии висельников хоронили в поле или в лесу, подальше от дорог, чтобы они не пугали прохожих; место захоронения отмечалось земляной насыпью или грудой камней [Кухаренко 2015: 306, 307]. Показательно, что эта традиция сохранялась среди украинцев, живущих в иноэтничном окружении. На одном из православных украинских кладбищ в провинции Альберта (Канада) возле юго-восточной ограды обнаружено погребение, отмеченное маленьким 8-конечным православным крестиком, сделанным из веточек; вокруг него — кучка камней, украшенная искусственным цветком. По мнению фольклориста Б. Медведского, этот крест отражает «давнишние церковно-общественные правила, которых строго придерживались при погребении людей, покончивших жизнь самоубийством» [Медвідський 2015: 304].

В эпитафии на памятнике Рынкевичу указано имя донатора, установившего надгробие (Анна Быщук). Примечательно, что имя погребенного и имя донатора выбиты одинаково крупным шрифтом.

КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ — МОГИЛЫ-КЕНОТАФЫ

Выше мы уже указывали, что для некоторых упомянутых в эпитафиях людей могилы являются не местом захоронения, но символическим памятником (кенотафом). Возможно,

поэтому они могут располагаться не только на сельских кладбищах, но большей частью на прицерковной земле, внутри церковной ограды, составляя своеобразные мемориальные комплексы — таким образом осуществляется поминовение тех, кто остался лежать в чужой земле, вдали от родных мест⁴³.

В надписи на могиле-кенотафе Павла Роли на кладбище в д. Дубичи Церковные указано, что он был «убит в польской армии» 16 апреля 1945 г. и похоронен в городе Кольфурте: ПАВЕЛ / ЗИНОВИЕВ / РОЛЯ / род. 24 III 1909 / уб. в польск. арм. / 16 IV 1945 г. / и похоронен / в г. Кольфурт / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ⁴⁴.

Возле церкви в д. Дубичи Церковные обращают на себя внимание два памятника, которые можно воспринять как своеобразный мемориал жертвам войны: это могила Филипа Корнилюка, погибшего в первые дни немецкой оккупации (З П / ФИЛИП / МАКСИМОВИИ / КОРНИЛЮК / ж. 42 г. убит 24VI1941 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕИ / в 1978 г.) и захоронение советского военного врача, фамилия которого неизвестна: З. П. / АНДРЕЙ / ВОИН и ВРАЧ / СОВ. АРМИИ / ПОГИБ ТР. СМЕРТИЮ / в ВОИНУ⁴⁵ в 1944 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ.

В д. Курашево возле церкви установлены три однотипных памятника, составивших небольшой воинский мемориал. Первый слагается из двух элементов — это памятный деревянный крест Стефану Онищуку (умер от ран и похоронен в г. Гросс Линденау) и поставленный позднее памятник ему же. Крест украшен венком из искусственных цветов и лент и фотографией. Надпись на кресте не читается полностью, потому что нижняя часть креста ушла в землю: О ВЕЧНОЙ / ПАМЯТИ / СТЕФАНА / АЛЕКСЕЕВА / ОНИЩУКА / УБИТОГО... Рядом стоит памятник — каменный четырехконечный крест, украшенный распятием, венком, лентой, фотографией; на постаменте — табличка с надписью: СТЕФАН /

⁴³ О современных коммеморативных практиках, связанных с кенотафами на сельских кладбищах в России см. [Королёва, Колегова 2019].

⁴⁴ Возможно, кенотафом является и могила Николая Придепы на кладбище с. Збереже Влодавского повета Люблинского воеводства: НИКОЛАЙ / ПРИДЕПА / ПОГИБ ЗА / ПОЛЩУ... [Czyżewski 2013: 79].

⁴⁵ Ср. эпитафию на кладбище с. Коденец Парчевского повета Люблинского воеводства: В СЛЕДСТВИЕ ПОЛЬСКО / НЕМЕЦКОЙ ВОИНЫ / ВЛАДИМИР / ГЕРАСИМЮК / 6 СЕНТЯБРЯ 1939 Г. [...] СЛАВА ЕГО ПАМЯТИ [Czyżewski 2013: 32].

ОНИЩУК / ПОМЕР С БОЛЮ⁴⁶ РАН 31–5–1945 / ПОХОРОНЕН НА БРАТСКОМ / КЛАДБИЩЕ г. ГРОСС ЛИНДЕНАУ.

Рядом с кенотафом Онищука установлен памятник Харитону Грушевскому (погиб в 1944 г. в концлагере), выполненный в той же стилистике; на табличке с эпитафией помещена фотография мужчины в польской военной форме: З. П. / ХАРИТОН / ГРУШЕВСКИ / жил 33 года / погиб в лагери немецком / 6 — I — 1944 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ.

Третий кенотаф (выполнен в той же стилистике, что и первые два) символизирует могилу Павла Артышука, погибшего при обороне Ленинграда (точная дата не указана); на фотографии — юноша в советской военной форме: ПАВЕЛ / ДНМНТРЕВНЧ АРТЫШУК / род. 1919 г. / ПОГНБ В ГОДЫ / ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ / 1941–45 г. / В БОЯХ ЗА ОБОРОНУ ЛЕННИГРАДА / ПАМЯТЬ ОТ БРАТА⁴⁷.

Только на одном из трех символических надгробий указан донатор (брат Павла Артышука).

Еще один воинский мемориал — могила неизвестного солдата — был зафиксирован возле церкви в д. Новоберезово (каменный крест на постаменте, украшенный восьмиконечным распятием и лентой; на табличке с надписью также изображен православный восьмиконечный крест): З. П. / НЕИЗВЕСТНОМУ ВОЙНУ / ПОГИБШЕМУ В ЧАС / ВТОРОЙ МИРОВОЙ / ВОЙНЫ / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ⁴⁸.

Стилистическая однотипность символических могил, их декорирование указывает на то, что они являются объектами коллективного поминовения, в том числе во время церковных богослужений.

⁴⁶ Выражение *помер с болю* является калькой с польского: *zmarł z bólu*.

⁴⁷ Графической особенностью эпитафии является смешение букв кириллического и латинского алфавита: вместо кириллической буквы И используется латинская N, вместо кириллической буквы У — латинская Y.

⁴⁸ Выражение *в час ... войны* является полонизмом, ср.: *w czasie wojny* ('во время войны'). Написание *войну* (т.е. воину) может быть обусловлено польским аналогом, ср. *wojownik, woj*. Известна и другая aberrация — написание слова «война» как «воина», ср. эпитафию на кладбище с. Коденец Парчевского повета Люблинского воеводства: В СЛЕДСТВІЕ ПОЛЬСКО / НЕМЕЦКОЙ ВОИНЫ / ВЛАДИМИР / ГЕРАСИМЮК / 6 СЕНТЯБРЯ 1939 Г. [...] СЛАВА ЕГО ПАМЯТИ [Czyżewski 2013: 32].

Мы рассмотрели лишь некоторые типологические особенности мемориальных памятников сельских некрополей Гайновского и Бельского повоев Подляского воеводства и проанализировали содержание эпитафий, рассказывающих об обстоятельствах установки памятников (обетные кресты) или об обстоятельствах смерти тех, кому установлены надгробия (могилы на кладбищах и памятники-кенотафы). Как показывает собранный материал, отдельного изучения требуют также ономастикон и топонимикон эпитафий и система аббревиатур и сокращений, основанная как на лингвистических, так и экстралингвистических принципах. Этим аспектам мы посвящаем следующие главы.

КИРИЛЛИЦА КАК МАРКЕР ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ ПОДЛЯШЬЯ)

О. В. Белова, М. В. Ясинская

Эта глава, как и последующие, посвящена эпитафиям, зафиксированным на придорожных крестах и надгробиях некрополей, обследованных в ходе четырех экспедиций на территории Подляского воеводства (Гайновский и Бельский повоев) в 2017–2020 гг. в местах компактного проживания православного восточнославянского населения.

Исследования проводились в населенных пунктах Дубичи Церковные (здесь же на кладбище находятся захоронения жителей окрестных деревень Рутка, Тофиловцы, Чехи (Чехи Орляньские), Грабовец, Исток, Мохнате)⁴⁹, Щиты-Новодворы, Курашево, Клейники, Новоберезово, Новокорнино, Старый Корнин, Тростянка, Чижи, Черемха⁵⁰.

⁴⁹ О культурном ландшафте д. Дубичи Церковные см. [Praktykowanie 2013].

⁵⁰ Надписи передаются в соответствии с оригиналом, с соблюдением орфографических, графических и шрифтовых особенностей; разделение

Выбранный для исследования регион важен для нас в этнолингвистическом отношении тем, что он относится к полосе переходных восточнославянских говоров на территории Подляшья и является ярким примером пограничья не только «внешнего», на котором встречаются западно- и восточнославянские традиции, но и пограничья «внутреннего» (когда уже внутри региональной традиции Подляшья сосуществуют элементы украинской и белорусской диалектной культуры). Кроме того, в данном регионе ярко проявляются механизмы взаимодействия центра и периферии⁵¹, когда язык и письменность метрополии, с одной стороны, «навязывают» маргинальным (пограничным, приграничным) локальным традициям свои правила, а с другой — невольно способствуют консервации диалектных черт, изначально присущих этим традициям.

В настоящий момент в нашем распоряжении имеется более 500 образцов мемориальной эпиграфики, зафиксированных на надгробных памятниках указанных некрополей. При подготовке публикации проанализировано около 100 надписей, датированных 1900–1980-ми гг. Все фотографии и материалы, анализируемые в главе, находятся в личных архивах участников экспедиции (Москва). Необходимо отметить, что мы находимся только в начале нашей изыскательской деятельности, сплошного описания кладбищ пока не проводилось.

В нашей работе мы учитывали опыт польских коллег, осуществивших фронтальное обследование некрополей южной части Подляшья (северо-восток Люблинского воеводства) — в 2005–2008 гг. ими было обследовано 60 кладбищ, зафиксировано около 10000 надписей (материалы хранятся в Картотеке надгробных надписей (Kartoteka inskrypcji nagrobnych) в Отделе украинской филологии Института славянской филологии Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской [Czyżewski 2013: XI–XII]). Ценным источником сравнительного материала стало для нас издание «Антропонимия польско-восточнославянского пограничья

на строки показано знаком /. Пропуски и нечитаемые места обозначены [...]. После текста эпитафии в скобках указывается название деревни, где расположен некрополь. Для удобства восприятия материала здесь и далее предлагаем следующие сокращения названий населенных пунктов: ДЦ — Дубичи Церковные; Кл — Клейники; Кр — Кривятичи; Кур — Курашево; Н — Новоберезово; Ч — Чижи; Чер — Черемха; Ш-Н — Щиты-Новодворы.

⁵¹ О языковых процессах в контактных и переходных зонах подробнее см. [Centrum a peryferie 2016].

в свете надгробных надписей. Часть 1: Словарь фамилий», подготовленное Ф. Чижевским на основе этих материалов; в словаре Чижевского воспроизведены частично или полностью 525 эпитафий, учтено всего 2795 фамилий [Czyżewski 2013].

Надгробные надписи могут выступать как свидетельства взаимодействия белорусской, украинской, русской (церковнославянской) и польской языковых традиций. Особенности графики (кириллица) и орфографии при передаче личных имен, фамилий и топонимов (как и эпитафий в целом) на надгробиях отражают не только этноконфессиональные и этноязыковые контакты, но и живое произношение, запечатленное в письменной форме [Белова, Ясинская 2021].

Мемориальная кириллическая эпиграфика обусловлена конфессиональной (православной) традицией, но при этом не ориентирована на нормативную (литературную) национальную орфографию. В зависимости от локальной принадлежности некрополя к «украинской» или «белорусской» зоне Подляшья прослеживается тенденция предпочтительного использования соответствующих орфографических систем (необязательно последовательная).

Тексты эпитафий, выполненные кириллицей, передают диалектные языковые формы, отражающие прежде всего владение устной формой языка (отсюда «разночтения» с формами литературного русского, белорусского или украинского языка): с помощью кириллической графики на письме передаются фонетические особенности местных говоров.

Кроме того, кириллические эпитафии являются конфессиональным маркером — православное восточнославянское население Подляшья, проживающее жизнь в окружении государственного польского языка и латинского алфавита, в последнем пристанище обретает свои «кириллические» имена; на родном восточнославянском диалекте или на русском языке пишутся также слова прощания и поминовения.

Подчеркнем, что эпиграфические надписи, выполненные кириллицей, не только передают локальные диалектные особенности, отражающие специфику восточнославянской языковой культуры на польско-восточнославянском пограничье, но также служат для самоидентификации православного населения данного региона [Белова, Ясинская 2021].

Суммируя наблюдения предшественников, А. Дудек-Шумигај характеризует надгробную эпитафию как «краткую надгробную надпись, чаще всего рифмованную, а также поэтическое произведение, прославляющее умершего, выдержанное в стиле данной надписи, выполненное по каноническому шаблону; являясь языковым сообщением, эта надпись содержит постоянные и факультативные элементы. Она имеет в своей структуре конвенциональные языковые знаки. К постоянным элементам надгробных надписей относятся: имя и фамилия, даты рождения и смерти; в то время как к элементам, которые встречаются не всегда, т. е. к непостоянным, относятся: профессия, место рождения, место происхождения, текст, являющийся посланием, дополнительная информация об умершем, а также представление того, кто установил надгробие» [Dudek-Szumigaj 2016b: 202].

Структура эпитафий обследованных нами православных некрополей также соответствует заданным стандартам и содержит набор обязательных позиций:

— начальные аббревиатуры (ЗА УП — «за упокой», З У — «здесь упокоился (–лась)», З П — «здесь покоится», В П — «вечная память», Р Б — «раб(а) Божий (–ья)»⁵²;

— именование (фамилия — имя — (отчество) или имя — (отчество) — фамилия)⁵³;

— даты (смерти, рождения и смерти⁵⁴);

— указание на возраст усопшего;

— заключительные формулы и аббревиатуры («мир праху...», В. П. — «вечный покой»);

— имена донаторов, установивших надгробие (родственников, поминающих)⁵⁵;

— дата установки памятника.

⁵² Подробнее см. в главе об аббревиатурах и формулах.

⁵³ Имя покойного (покойных) может стоять как в им. п., так и в род. п.

⁵⁴ В нескольких случаях нам встретились надгробия без дат или содержащие только информацию о возрасте умершего. Подробнее см. [Белова, Ясинская 2020: 350–351].

⁵⁵ Используются формулы: «крест сооружен, поставлен + кем (имя / термин родства в твор. п.)»; «крест соорудили, сооружили + кто (имя / термин родства в им. п.)». Второй вариант упоминания жертвователей — использование формулы «память от + род. п.».

Факультативно в эпитафии могут появляться характеристики усопшего, указание на обстоятельства смерти (этот элемент эпитафии исследован нами специально [Белова, Ясинская 2020: 350–354]).

Образцы эпиграфики можно считать важным свидетельством языковой рефлексии: попытки писать кириллицей без владения литературной белорусской, украинской или русской орфографией приводят к тому, что изобретаются особые графические приемы для передачи фонетических особенностей говора.

Приведем несколько примеров «конструирования графики», зафиксированных нами во время обследования православных некрополей Подляшья. Это и попытки отразить непривычный для латинского алфавита диграф ЪІ, и стремление передать графическими средствами мягкость согласных, и старание максимально точно передать кириллической графикой написание имен и фамилий, графический образ которых более привычен в «латинском» варианте, то есть в соответствии с польской орфографией.

- ЪІ = ЪІ, ЪІ, ЪІ (название деревни) ЧИЖЫ, ЧЙЖІЬ, ЧЬЖІЬ
- [А] = БА, ЪА, ЪА родители, тебѡ, в гостѡх
- [У] = ІУ, ІЮ, БУ Тарасіук, Герасиміук, Гаврыльук
- [О] — ЪО, ІО Гольонко, Фіодора Пиончука
- [Э] = ІЕ, ІЄ, ІЕ, ЪЕ Билкіевіч, Параскієвиі, Билкиевіч, дѡтьей
- [И] = ІИ Васи́лием

Для многих образцов из нашей коллекции показательно употребление букв И, ЪІ, І в разных сочетаниях (ЬІ и ІИ для «русской» орфографии, И и І для «украинской», ЪІ и І для «белорусской») — в зависимости от того, к какой метрополии тяготеет та или иная локальная традиция.

Наблюдается смешение латиницы и кириллицы (например, в надписях смешиваются Б кириллическое и В латинское, употребляется R вместо Р, Y вместо У), вкрапление латинских букв в кириллические надписи, часто в конечной позиции⁵⁶:

⁵⁶ Многочисленные примеры см. в главе, посвященной антропонимам и топонимам. Это явление характерно и для Южного Подляшья, ср.: РАЙСА КАЛІШОВИЧ / 1913–1938 (пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 44].

З. П. / РАВА ВОЖІЬ / КИРІЬЛА / БИЛКІЕВІЧ / ПР 78 ЛЕТ / СК
17 ІІІ 1951 / МИР ПРАХ / СЕЙ КРЕСТ / СОР ОЛГА / ВИЛКІЕВІЧ /
ЧІЬЖІЬ 20 ІХ / 1963 г. (Ч)⁵⁷;

З. П. / ЛВА ИВАНЮК / жыл 69 лет / мир пРахУ твоємУ /
Грабовец (ДЦ);

з. п. / ИГНАТ / ЛАВРЕНТИЕВИЧ / ОНОПРИЮК / прожыл 56 лет /
ум. 28 ІV 1963 г / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ
И СЫНА / дер. ДУБИЧИ-Ц. в VI 1963 г. (ДЦ);

З. [изображение шестиконечного креста] П. / ЕВДОКИЯ
ИВАНЮК / жила 51 лет / мир праху твоємУ / Грабовец (ДЦ);

О / ЗДРАВІИ / ПАРНЕЙ / И ДЕВУШЕК / ДЕР. МОРА /
ПРИНИМАВШИИР / УЧАСТИЕ / ВТОРЖЕСТВЕ / 30.XII.1956 (Кр)⁵⁸.

Зрительный эффект «латинизации» некоторых надписей возникает за счет использования зеркального написания кириллических букв:

ПАВЕЛ / ДНМНТРЕВНЧ АРТЫШУК / род. 1919 г. / ПОГНБ
В ГОДЫ / ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ / 1941–45 г. / В БОЯХ ЗА
ОБОРОНУ ЛЕННИГРАДА / ПАМЯТЬ ОТ БРАТА (Кур).

Дополнительной и немаловажной чертой является использование шрифтов, стилизованных под церковнославянский. Подобная стилизация, помимо производимого визуального эффекта, выполняет и информативную функцию, являясь маркером православных памятников. Характерное написание букв, напоминающих полуустав, подкрепляется использованием букв омега, фита, юс малый, ять, а также ер конечный, отсылающий к дореформенной орфографии⁵⁹.

⁵⁷ При внимательном изучении памятника видны исправления кириллической буквы на латинскую: РАВА ВОЖІЬ, ВИЛКІЕВІЧ.

⁵⁸ Кириллическая буква Х заменена на латинскую R.

⁵⁹ См. также об использовании букв фита, пси, ять, юс малый и ять на конце слов [Czyżewski 2013: XXXVIII]; при этом автор называет эти буквы «дореформенными» (т.е. бывшими в употреблении до 1918 г.), не

Колоритный пример такого рода являет надпись на коллективном памятном кресте на кладбище д. Дубичи Церковные.

[изображение шестиконечного креста]

1935 г. Д 25

АПРЛА

МІР ПРАХУ

ТВОЕМУ.

ИВАИА СКО 1934

МАРѠА. СКОЧ 1934

АННА ПАРАСКВІЙ

И ВСЕХ СРОДНИКОВ

СЕ КРСТЪ СОРУЖЕНЪ

СИНОМЪ

ѠИЛИПОМЪ⁶⁰

Особенности надписи заключаются в написании буквы М (как «мыслете»), использовании фиты (Ѡ) в именах Марфа и Филип⁶¹; написание «сакральных» слов по-церковнославянски (мір, крстъ⁶²). Сходное написание буквы М встретилось на надгробном камне,

разделяя, вероятно, дореформенные буквы гражданского алфавита (ять и конечный ер) и буквы церковного алфавита (фита, пси, юс малый).

⁶⁰ Полный текст: 1935 г. д[ня] 25 апр[е]ла. Мір праху твоему. Ивана ско[нчался] 1934. МарѠа. Ско[н]ч[алась] 1934. Анна. Параск[е]вій и всех сродников. Се[й] кр[е]сть со[о]руженъ сином Ѡилипом.

⁶¹ В наших материалах это пока единичный пример. Гораздо больше случаев использования фиты приводит Ф. Чижевский по материалам из Южного Подляшья. Чаще всего пишутся с фитой имена **Ѡеодор**, **Ѡеодосій**, **Ѡекла**, **Стефан**. Эти же имена могут быть написаны и с буквой Ф: **Феодор**, **Стефан** (вариант: Степан), **Фекла** (варианты: Текла, Текля). По материалам из Южного Подляшья вырисовывается следующая картина частотности: **Феодор** — 9 [Czyżewski 2013: 34, 55, 66, 68, 78, 92, 95, 103, 105] / **Феодора** — 1 [Czyżewski 2013: 96]; **Ѡеодор** — 1 [Czyżewski 2013: 104]; **Ѡеодоров** (отчество) — 1 [Czyżewski 2013: 34]; **Ѡодориян** — 1 [Czyżewski 2013: 31]; **Теодор** — 2 [Czyżewski 2013: 36, 75]; **Ѡеодосій** — 1 [Czyżewski 2013: 96]; **Ѡекла** — 3 [Czyżewski 2013: 14, 18, 22]; **Фекла** — 2 [Czyżewski 2013: 59, 65]; **Текла** (2) / **Текля** (2) — 4 [Czyżewski 2013: 26, 90, 95, 103]; **Стефан** — 1 [Czyżewski 2013: 104]; **Стефан** — 2 [Czyżewski 2013: 83, 88]; **Степан** — 8 [Czyżewski 2013: 29, 39, 55, 56, 63, 76, 85 и 85]; **Стёпан** — 1 [Czyżewski 2013: 31]; **Stefan** — 3 [Czyżewski 2013: 17, 35, 63]; **Stefania** (1) / **Стефания** (1) — 2 [Czyżewski 2013: 23, 95].

⁶² Написание КРСТЪ имитирует написание под титулом (опущена буква Е, передающая гласный звук.

посвященном памяти Захария и Мирона (УПОКОЙ / Р. [шестиконечный крест] Б. / САХАРИА / МИРОНА) (ДЦ); кроме того, эта надпись содержит букву юс малый.

Еще один пример из Дубичей Церковных — надпись, посвященная Марии, покойной жене Юлиана Хилимонюка, в которой неоднократно использован юс малый, а также конечный ер и ять.

ЮЛІАНА ХИЛИМОНЮ / КА ЖЕНА / МАРІА УМ. / 1. АВГУСТА / 1913 г. И ПРО / СРОД. ІХЪ ОТ / ЛЮБАЩИХ / ДѢТЕЙ И / МУЖА.

При передаче «сакральной», «конфессиональной» или «книжной» лексики также применяется своеобразный прием архаизации — в памятных надписях и эпитафиях появляются буквы омега, и десятиричное (і), фита, ять, ер (редко — ерь) на конце слов в твердой позиции:

З [в центре изображение восьмиконечного креста] П / РАБА БСОЖ / УЛИТА / ДАНИЛОВНА / РОМАНЮК / ЖЫЛА 80 ЛЕТ / УМЕРЛА / 6-ІІ-1951 г. / МИР / ПРАХУ / ТВОЕМУ / СЕИ КРЕСТ / СОРУЖЕН / СЫНОМ АЛЕКСА / НДЕР РОМАНЮК / 6-ІІІ-1952 г. (Ш-Н);

[изображение шестиконечного креста «на голгофе»] / ЗА [фотография на две строки] УП. / Р [фотография на две строки] Б / ОТРОКОВІЦА / НАДЕЖДЫ / Г. 1925 20.IV / СОН. 1946 25 XII / МІ ПРАХУ / ТВОЕМУ (Ч)⁶³;

З. [четырехконечный крест] П. / ПЕЛАГИЙИ ПАВЛОВНА / ЛЕВЧУКЪ / СКОН. НА 17 ГОДУ / ЖИЗНІ 1934 Г. 17 ІІІ / УПОКОЙ ГОСПОДІ / Р. Т. КОРНИЛІЯ Й / ТАТИЯНУ / СЕИ КРЕСТЪ СОРУЖЕНЪ / ФОМОЙ ЛЕВЧУКОМЪ / 1935 Г. 5 АПРЕЛЯ (Ч);

З. [в центре изображение шестиконечного креста] П. / ДЕМИДЪ / ПЕТРУЧУКЪ / ЖИЛЬ 51 Г. / СК. 10 ФЕВРАЛЯ / 1937 / ПАМЯТЬ / ДОРОГОМУ ОТЦУ (Ш-Н);

Наличие концевое ера на надгробиях Западной Беларуси периода между Первой и Второй мировыми войнами трактуется

⁶³ В этой эпитафии Г. 1925 должно означать Р. 1925 (родилась в 1925 г.); СОН 1946 – СКОН 1946 (скончалась в 1946 г.).

исследователями как намеренная архаизация, как знак конфессиональной традиционности [Пивоварчик, Филина 2015: 98]. Наши материалы, а также данные, зафиксированные на некрополях Южного Подляшья, подтверждают это заключение (см. примеры выше).

По наблюдению Л. Фроляк, исследовавшей характерные особенности эпитафий периода 1865–1950 гг. на лемковских кладбищах (Малопольское воеводство), наличие буквы ять характерно для начальных формул (*здѣсь, здѣс, здѣ*), а также для формул *вѣчная память* и *вѣчный покой* [Фроляк 2012а: 196, 197; 2012б: 207, 211]. Схожая картина вырисовывается по материалам Ф. Чижевского:

ЗДѢСЬ ПОКО / ИТСЯ ПРАХѢ РАБО / ВѢ БОЖИХѢ / АННЫ,
 ѦЕОДОРА / ДОМИКИ / ІАКУМА, АННЫ И МАТРОНЫ / ВАЩУКИ
 [...] (памятник датирован 1913 г.; Добратыче, пов. Бяла
 Подляска) [Czyżewski 2013: 104];

ЗДѢСЬ ПОКО / ИТСЯ ПРАХѢ РАБО / ВѢ БОЖИХѢ / ЮЛИ /
 ЯНІИ ВАСИЛІЯ МА / РІИ СТЕѦАНА / [...] СЕИ / КРЕСТ СООРУ /
 ЖЕНѢ ІАКОВОМѢ ВАЩУКОМѢ [...] (памятник датирован 1971 г.;
 Добратыче, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 104].

Характерным приемом стилизации может считаться и использование знака титло. Самой ранней из встреченных нами надписей, где используется титло (в слове *крѣтъ*, т. е. крест) стала надпись на придорожном кресте возле часовни св. Ильи недалеко от д. Новокорнино, датированная 1907 г.

ОЗДРАВІИ
 ИСПАСЕНИ
 Р.Б.
 [икона]
 ГОСПОДИ
 ПОМИЛУИ
 НАСЪ
 ГРЕШНѢХЪ
 СЕИ КРѢТЬ
 СООРУЖЕН

Р.Б.
[на боковой грани]
Д.Н.
И ВСЕМИИ
1907

В этой надписи под церковнославянский шрифт стилизованы буквы А (как «юс малый»), У (как «ук»), Е (как «есть»), Ы передано как Њ; налицо смешение Ъ и Ъ.

Не менее интересной с точки зрения графики оказалась надпись на кресте, установленном женщинами с. Чижи:

[на верхней части стелы с рельефным изображением креста]
КРЕ
СТУ
ТВОЕ
МУ
ПОКЛО
НАЕМ[СА]
ВЛОД[ЫКО]

[на нижней части стелы, на изножье белого креста]
СООРУЖЕ
ЊЪ
РАБЫНАМИ
БОЖИМИ
ВЕСИ ЧИЖЕВЪ
[изображение черепа и диагонального креста — «голгофа»]

К особенностям этой надписи можно отнести написание У как «ук», «юса малого» вместо Я, написание Ъ на конце слов.

По нашим наблюдениям, эпитафии на православных кладбищах Подляшья — в основном на русском языке; иногда мог использоваться церковнославянский; белорусские надписи единичны. Тем более интересно рассмотреть эти редкие примеры.

Недалеко от д. Одрынки Гайновского повета находится скит во имя святых Антония и Феодосия Печерских, основанный в 2006 г. на урочище Кудак (Кодак) на берегу реки Нарев, где в 1518 г. князь Иван Михайлович Вишневецкий чудесным образом

обрел икону св. Антония Печерского (по дороге из Кракова в Вильно князь заблудился на болотах, явившаяся ему икона указала дорогу) и поставил первую часовню. Единственный православный скит в Польше стал местом духовного притяжения верующих из многих стран во многом благодаря яркой личности его основателя и настоятеля — архимандрита Супрасльского монастыря Гавриила (1962–2018). По словам местной жительницы, поставив скит среди лесов и болот (в половодье река подступала к самой церкви), архимандрит Гавриил обратился к пастве: «Кто будет здесь со мною, спасется, как в ковчеге Ноевом» (КБ). Ему же принадлежат слова: «Ежегодно сюда приезжают более ста тысяч человек. А на Святой Руси говорят, что к пустому колодцу за водой не ходят». В день памяти святых преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (15 сентября) скит становится местом массового паломничества, но и по другим праздникам здесь многолюдно.

На территории скита установлен памятный камень с надписью стилизованным шрифтом на белорусском языке.

[четыреконечный крест, по бокам лопастей крестообразно расположена надпись, аббревиатуры под титлом]

ІС ХС
НІ КА

На сём месце — урочище Кудак, ныне Кодак в 1518 году князю Івану Михайловичу Виснавецкому было явлёние іконы Св. Преподобнаго Антонія Печёрскаго.

проф. історыі Антоній Міронавіч⁶⁴

/кцітор часовні преп. Антонія/

д. Одрынкi 16.03.2008 г.

Недэла Православіа

В нижней части камня под виньеткой имеется надпись на польском языке с упоминанием фундаторов, выделивших средства на установку памятного знака. Показательно, что в этой

⁶⁴ Антоний Васильевич Миронович, доктор исторических наук, профессор Белостокского университета (Польша).

надписи латиница стилизована под кириллицу: буква w передана с помощью омеги, z — с помощью буквы «земля», e выглядит как «есть», а t изображена как крест.

На территории скита в 2018 г. установлен мемориальный камень в честь 500-летия обретения иконы князем Иваном Михайловичем Вишневецким в 1518 г.; надпись выполнена на белорусском языке.

[по центру крест, над лопастями аббревиатуры под стилизованным титулом]

Г С Х С
НІ КА
у 7526 (2018) годзе
ад Стварэння Свету
была ўсталявана гэтая
мемарыяльная дошка
ў памяць 500-годдзя з'яўлення
ў гэтым месцы іконы
святога Антонія Пячэрскага
князю Івану Міхайлавічу
Вішнявецкаму ў 7026 (1518) г.

Слава нашаму Богу
ў Тройцы Адзінаму на вякі вякоў.
Амін.

При всем разнообразии мемориальных надписей их стилизованный кириллический шрифт имеет много общего (в начертаниях букв и их использовании). На какие образцы могли ориентироваться исполнители эпитафий? Одна экспедиционная встреча подсказала нам возможный графический источник, доступный местным мастерам и заказчикам, имевшим дело с написанием мемориальных текстов.

В августе 2019 г. участникам экспедиции посчастливилось познакомиться с семьей Петра и Марии Богацевичей из д. Кривятичи Бельского повета. Петр Богацевич (1966 г.р.) бережно хранит тринадцать толстых тетрадей с переписанными *божественными* текстами — это наследство перешло к нему от его отца,

который был старостой церкви в д. Орля (Бельский повет) и набожным человеком⁶⁵. Религиозные тексты, написанные твердой рукой опытного переписчика, исполнены стилизованным шрифтом, имеющим много общего с «почерком» эпитафий. Вполне вероятно, что подобные тетради могли служить образцом при создании надгробных надписей.

В заключение отметим тенденцию последних десятилетий к увеличению числа эпитафий на польском языке, выполненных латиницей. По словам Ю. Страчук, выбор алфавита (или языка) эпитафии может быть ориентирован на потенциальных адресатов надписи — например, внуков покойного или случайных прохожих, которым знакома только графическая система государственного (в данном случае — польского) языка [Straczuk 2013: 150]. Именно этот процесс демонстрируют «польские» надгробия на православных кладбищах Подляшья.

В то же время очевидно, что использование кириллицы в мемориальной эпиграфике — важное (а иногда и единственное) указание на этноконфессиональную принадлежность. После пребывания человека в стихии польского языка (как государственного) и латинской графики на протяжении всей жизни, его уход в иной мир и последующая мемориализация сопровождаются «русским» языком и кириллицей (как маркерами конфессиональной принадлежности и восточнославянской этничности).

АББРЕВИАТУРЫ И ФОРМУЛЫ В МЕМОРИАЛЬНОЙ ЭПИГРАФИКЕ ПОДЛЯСКОГО ВОЕВОДСТВА

О. В. Белова, М. В. Ясинская

В этой главе мы представим описание аббревиатур и формул, встречающихся в эпитафиях на захоронениях Гайновского повета Подляского воеводства. Учитывая опыт коллег, анализировавших

⁶⁵ Подробнее см. в главе о паралитургических текстах.

эти особенности мемориальной эпиграфики других районов польско-украинского и польско-белорусского пограничья [Dudek-Szumigaj 2014b, 2016a, 2016b; Szerszunowicz 1982; Фроляк 2011], представим некоторые результаты наших наблюдений.

Наличие многочисленных сокращений и аббревиатур — характерная особенность эпитафий; наблюдаются общие принципы «оптимизации» информации для надгробных памятников и памятных / обетных крестов [Белова, Ясинская 2020]. Играть роль и «экстралингвистические» факторы — форма и размеры памятника (креста), обуславливающие сокращения слов в эпитафиях. В исследуемом регионе традиция рукотворных надписей сохранялась довольно долго: резчик работал «по шпаргалке» (воспроизводя текст, предоставленный заказчиком [Белова, Ясинская 2021]), но и сам привносил что-то исходя из размеров памятника, чтобы уместить надпись (этим могут быть обусловлены необычные переносы и разнообразные сокращения слов).

Приведем пример надписи, в которой большинство элементов представлено без сокращений:

З [в центре изображение восьмиконечного креста] П / РАБА БСЖ / УЛИТА / ДАНИЛОВНА / РОМАНЮК / ЖЫЛА 80 ЛЕТ / УМЕРЛА / 6-II-1951 г. / МИР / ПРАХУ / ТВОЕМУ / СЕИ КРЕСТ / СОРУЖЕН / СЫНОМ АЛЕКСА / НДЕР РОМАНЮК / 6-III-1952 г. (Щ-Н)⁶⁶.

Как показывает материал, любой элемент (кроме имен) может быть подан в сокращенной форме:

ЗА. [четыреконечный крест] УП. / РАБА БОЖ. / УБЫЕНАГО / АДАМА / УБЫТ НЕМЦА / 26. Д. ЮЛЯ / 1944 Г. / ПРОЖ. 53 Г. / СЕЙ КР. СООР. / ДЕТЯМИ И / ЖЕНОЮ [...] (Ч).

⁶⁶ Здесь и далее надписи передаются в соответствии с оригиналом, с соблюдением орфографических, графических и шрифтовых особенностей; разделение на строки показано знаком /. Пропуски в текстах и нечитаемые места обозначены [...]. После текста эпитафии в скобках указывается название деревни, где расположен некрополь. Для удобства восприятия материала здесь и далее предлагаем следующие сокращения названий населенных пунктов: ДЦ — Дубичи Церковные; Кл — Клейники; Кур — Курашево; Н — Новоберезово; Ч — Чижи; Чер — Черемха; Щ-Н — Щиты-Новодворы.

Рассмотрим более подробно отдельные элементы эпитафий, которые традиционно передаются с сокращениями.

НАЧАЛЬНЫЕ АББРЕВИАТУРЫ

Тексты эпитафий открываются в большинстве случаев стандартными формулами (буквы могут разделяться точками, а могут и не разделяться): З У («здесь упокоился(лась)»), З П («здесь покойся»)⁶⁷, ЗА. УП, ЗА УП. («за упокой»), В П («вечная память»). На надгробиях и обетных крестах буквы начальных формул могут быть дополнены изображением креста (чаще православного — шестиконечного или восьмиконечного).

Единожды на кладбище д. Дубичи Церковные встретились нам «зеркальная» аббревиатура П З («покойся здесь?»):

П. [наклоненный влево восьмиконечный крест] З. / ПАРАСКЕВИЯ / ПАВЛОВНА / ПШЧОЛА [...] (ДЦ).

В этом ряду выделяется сокращение В. П. «Вечная память» в эпитафии может фигурировать дважды: как начальная аббревиатура (см. также [Dudek-Szumigaj 2014b, 2016a: 27, 2016c: 89]) и как финальная полная формула:

В [четырехконечный крест] П / ЗДЕСЬ ПОКОЙ- / ТЦА МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / ГЕРАСИМИЮК / РОД 28 V 1962 г. / ПОМ 30 V 1962 г. / **ВЕЧНАЯ ПАМЯТЬ** / ЕМУ / СЕЙ [четырехконечный крест] КРЕСТ / 1968 г. / СООРУЖОН / РОДИТЕЛЯМИ / МИКОЛАИ И НИНА / ГИРАСИМИЮК ДИР ЧЕХИ. ОРЛЪАНСКИ (ДЦ)⁶⁸.

⁶⁷ Исследователи некрополей Южного Подляшья расшифровывают подобные аббревиатуры как ЗП *здесь покойся* и ЗУ *здесь упокойся* (см. [Dudek-Szumigaj 2016a: 28]), возможно, на том основании, что в их распоряжении имеется эпитафия, где данная формула представлена в «раскрытом» виде с употреблением глагола в настоящем времени: ЗДЕСЬ УПОКОИТСЯ / РАБ БОЖИЙ / ТАБАНЮК МАТВЕЙ [...] (Заблотье, пов. Бяля Подляска [Czyżewski 2013: 98]).

⁶⁸ На интересный случай соседства двух аббревиатур указал авторам С.В. Грунтов (Минск). Текст на надгробии 1899 г. в одной деревне под Минском начинается так: В.П. / З. П. / Прах... Аббревиатура В.П. означает здесь «вечная память» («вечный покой» и «здесь покойся»

Среди наших материалов есть пока только один пример, когда «вечная память» выступает в начале эпитафии как полная формула. Это деревянный крест-кенотаф Стефану Онищуку на прицерковном участке в д. Курашево:

[фотография] / **О ВЕЧНОЙ / ПАМЯТИ / СТЕФАНА / АЛЕКСЕЕВА / ОНИЩУКА / УБИТОГО** [нижняя часть надписи ушла под землю] (Кур).

Рядом с крестом стоит каменный крест-кенотаф этому же солдату, как следует из эпитафии — умершему от ран в мае 1945 г. и похороненному в Гросс Линденау [Белова, Ясинская 2020: 354–355]⁶⁹.

В Южном Подляшье аналогичную пару составляют аббревиатура Б. П. («блаженной памяти») и формула-закрепка «вечная память» («вічна память», «вічна йому память», «вічна їй память»), которая также может принимать вид аббревиатуры В. П., ВП, В.Є.П. [Czyżewski 2013: 26, 29, 48; Dudek-Szumigaj 2016a: 32; Фроляк 2012a: 195, 199].

Отметим, что широко распространенная в эпитафиях Южного Подляшья аббревиатура Б П / Бл. П («блаженной памяти», «блаженної пам'яті») [Фроляк 2012a: 198; Dudek-Szumigaj 2014b, 2016a: 27; Czyżewski 2013], которая соответствует аббревиатуре Ś. P. («świętej pamięci») на польскоязычных надгробиях в аналогичной позиции [Czyżewski 2013: 17; Dudek-Szumigaj 2016a: 26]⁷⁰, нам пока не встретились ни разу.

Интерес представляют случаи, когда кириллическая эпитафия дублируется польскоязычной надписью на латинице:

составляли бы стилистически избыточную конструкцию). Тем не менее, вероятно, под влиянием того, что в эпиграфике получила широкое распространение полная заключительная формула «вечная память», дублирующая начальную аббревиатуру (см., например, [Czyżewski 2013: 27, 51, 76]), некоторые исследователи расшифровывают начальное В. П. как «вечный покой», стремясь избежать смысловой тавтологии (см., например, [Пивоварчик, Филина 2015: 93]).

⁶⁹ Подробнее см. в главе о мемориальной эпиграфике.

⁷⁰ Ф. Чижевский отмечает также уникальный случай транслитерации польской аббревиатуры на кириллицу: С. П. / ЗДЕС ПОКОИТСЯ / ПРАХ РАБА БОЖА / ГО / ТРИФОНА / БОЖИКА [...] (Сосновица, Парчевский пов. [Czyżewski 2013: 19]).

на кириллице эпитафия начинается с аббревиатуры З. П. («здесь покоится»), на латинице — с аббревиатуры Ś. P. Именно так оформлены эпитафии на могилах супругов Масальских на кладбище д. Дубичи Церковные.

Левое надгробие: **З. П.** / МАРИЯ / МАСАЛЬСКА / жила лет 88 / ум. 4.II.1999 / МИР ПРАХУ ЕЁ.

На кресте временная табличка: **Ś. P.** / MASALSKA MARIA / Żyła lat 88 / Zm. dn. 04.02.1999 r. / Prosi o modlitwę / DO BOGA.

Правое надгробие: **З. П.** / ИЯКОВ / МАСАЛЬСКИ / жил лет 96 / ум. 1.XII.2005 / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ.

На кресте временная табличка: **Ś. P.** / JAKUB / MASALSKI / Żył 95 lat / Zm. dn. 01.12.2005 r. / Prosi o modlitwę / Do BOGA.

Что в этом случае означает Ś. P. — «świętej pamięci» или «święty pokój»? Согласно устоявшемуся мнению, в католических эпитафиях Ś. P. в начальной позиции всегда означает «świętej pamięci», хотя встречаются и интерпретации в пользу слова «pokój» [Пивоварчик, Филина 2015: 93]. Возможно, перед нами как раз такой случай? При обсуждении этого сюжета белорусский историк С.В. Грунтов (Минск) отметил, что в православной местности могло произойти какое-то смешение традиций и польская формула могла получить новое прочтение, но говорить об этом с уверенностью можно лишь в том случае, если на том же кладбище выявлены памятники с начальной развернутой формулой «święty pokój»; в целом же даже при полной содержательной идентичности русской и польской надписей аббревиатуры З. П. и Ś. P. могут указывать на разные вещи — покой и память соответственно, как это утвердилось в православной и католической традициях⁷¹.

Отметим, что начальная формула может не согласовываться с текстом эпитафии, представляя, таким образом, своеобразный декор, выполняя функцию «заголовка»:

З. П. / ЗА УПОКОЙ / РАБА БОЖОГО / ФИОДОРА / ПИОНЧУКА / ПОМЕР 24. МАЯ / 1900 ГОДУ / ПОЖЫЛ 77 Г. ОТ РОДУ (Чер).

⁷¹ Авторы благодарят С.В. Грунтова за консультацию.

Аналогичный пример — воинский мемориал на прицерковном кладбище в д. Новоберезово, могила неизвестного солдата:

3. [восьмиконечный крест] **П.** / НЕИЗВЕСТНОМУ ВОЙНУ / ПОГИБШЕМУ В ЧАС⁷² / ВТОРОЙ МИРОВОЙ / ВОЙНЫ / [декор] / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (Н).

Несколько эпитафий на кладбище д. Дубичи Церковные начинаются со слов «О упокоении...» (два зафиксированных памятника сооружены одним человеком — жителем д. Тофиловци Василием). Данная формула повторяет формулу, используемую в церковных записках об умерших, которых поминают во время богослужения:

[по центру: головка амура с крылышками] / **О УПОКОЕНИИ** / Р.Б. / ЛЕОНТИЯ / УМЕРШ. 22 АВГ. / в 1934 г. / на 52 г. жиз. / И СРОДНИКОВ ЕГО (ДЦ);

О УПОКОЕНИИ / ВАСИЛИЯ / САКОВИЧА / Ум. II 10. / 1957. г. Ж. 82 г. / ИОАННА ГРИГОРИЯ / ЦЕНЦЕЛА / СООРУЖЕН / ЖИ. Д. ТОХВИЛОВ / ЦИ ВАСИЛИЕМ / 1958 г. (ДЦ);

О УПОКОЕНИИ / ФЕКЛЫ / ум. 5. IX. 1958 г. / ж. 71 го / САКОВИЧ / СООРУЖЕН / Ж. Д. ТОХВИЛОВЦ / ВАСИЛИЕМ (ДЦ).

Некоторые эпитафии отражают, вероятно, процесс работы над ними — начали писать одну формулу, а закончили другой:

За [четыреконечный крест] **П.** / ВО [фото в военной форме на три строки] ЕНН- / А ГО / ПОРУЧНИКА / ВАСИЛИЯ / ВАСИЛИЕВИЧ / БОНДАРУКА (ДЦ).

Судя по грамматическому согласованию, предполагалось «За упокой военного поручника», т.е. аббревиатура должна была быть За УП. Но мастер то ли пропустил букву У, то ли вспомнил другую формулу («здесь покоится»), и на памятнике появилась лишь буква П. Возможно еще одно объяснение: перед нами калька

⁷² Выражение *в час [...] войны* является калькой с польского, ср.: *w czasie wojny*. Написание *войну* (т.е. воину) может быть обусловлено польским аналогом, ср. *wojownik, woj.*

с польского «za rokój» или «za spokój» («за упокой»), представленная как «за покой» (За П.).

Исследователи некрополей Западной Беларуси отмечают, что на православных кладбищах Гродно начальные аббревиатуры редки, и видят в этом влияние католической традиции [Пивоварчик, Филина 2015: 92–93]. Наши материалы свидетельствуют о другом: начальная аббревиатура содержится на всех, за малым исключением, надгробиях сельских православных некрополей Подляшья.

Кому посвящена эпитафия

Собранный материал свидетельствует, что абсолютное преимущество при указании на личность усопшего составляет аббревиатура типа З. П. и следующие за ней имя и фамилия покойного (частотно также указание при имени аббревиатуры Р Б («раб Божий») — см. ниже).

В наших материалах зафиксировано единичное (с. Черемха) упоминание о том, что в могиле покоится «прах» (при этом перед нами довольно редкий случай дублирования начальной аббревиатуры первыми словами эпитафии — «здесь упокоился» / «здесь покоится»):

З [четыреконечный крест] У / **ЗДЕСЬ ПОКОИТСЯ / ПРАХ**
Р. П⁷³. / ПАЛАГЕЯ КУПРИЯНОВНА / ЛАГВИНУК / СК. 1949. Г. Д 5.
АВГУ / АНТОНІЯ. АННУ / ФИЛИПА. / СЕЙ. КРЕСТ. СООРУЖЕН /
ДЕТМЫ. И. МУЖОМ. / СТЕПАНОМ / 1952 Г. Д 22. СЕНТ (Чер).

В материалах из Южного Подляшья (зона преобладания украинских говоров), напротив, упоминание о покоящемся прахе частотно (52 эпитафии из 525) [Czyżewski 2013]. Можно предположить, что данная формула является характерной для традиции эпитафий данного региона. Отметим, что единственный случай

⁷³ Аббревиатура Р. П. означает «рабу Божью», т. е. должно было быть написано Р. Б. Это либо ошибка мастера, либо пример гиперкоррекции, ср. в одной эпитафии из Южного Подляшья — *усобишия* вместо *усопшия*: В.П. / УПОКОЙ ГОСПОДИ / ДУШУ УСОБИШИЯ / РАБЫ ТВОЕЯ / АННЫ ИГНАТЮК [...] (Яблечна, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 39]).

из нашей коллекции зафиксирован в населенном пункте, относящемся к переходной зоне украинско-белорусских говоров и сохраняющем в традиции мемориальной эпиграфики черты «украинской» зоны Подляшья.

Согласно материалам из Южного Подляшья, на большинстве памятников, посвященных нескольким людям, слово «прах» употребляется в ед. ч., ср.: ЗДѢСЬ ПОКО / ИТСЯ ПРАХЪ РАБО / ВЪ БОЖИХЪ / АННЫ, ѦЕОДОРА / ДОМИКИ / ІАКУМА, АННЫ И МАТРОНЫ / ВАЩУКИ [...] (памятник датирован 1913 г.; Добратыче, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 104]); ЗДѢСЬ ПОКО / ИТСЯ ПРАХЪ РАБО / ВЪ БОЖИХЪ / ЮЛИ / ЯНІИ ВАСИЛІЯ МА / РІИ СТЕѦАНА / [...] СЕИ / КРЕСТ СООРУ / ЖЕНЪ ІАКОВОМЪ ВАЩУКОМЪ [...] (памятник датирован 1971 г.; Добратыче, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 104])⁷⁴; ЗДЕСЬ ПОКОИТСЯ / ПРАХ РАБОВ БОЖИХ / АНТОНА / АННЫ / РЫБЧИНСКИХ [...] (Гола, Влодавский пов. [Czyżewski 2013: 83]); ЗДѢСЬ ПОКОИТСЯ ПРАХЪ / СУПРУГОВЪ / ИВАНА И ЕЛЕНЫ / СИДОРУКОВЪ / СКОНЧ. 4 АПРѢЛЯ 1913 Г. (Вырыки, Влодавский пов. [Czyżewski 2013: 87–88]); ЗДѢСЬ / ПОКОИТСЯ ПРАХЪ / МЛАДЕНЦЕВА / АНДРЕЯ / СОФІИ МАРИИ / И МИХАИЛА / ГАРМАТА / СООРУЖИЛИ ОТЕЦЪ И МАТЬ ІХЪ / ЛУКА и РОЗАЛІЯ / ВЪ 1893 Г. (Стжельце, Хелмский пов. [Czyżewski 2013: 32]). Иногда при упоминании праха нескольких покойных во мн. ч. ставится глагол, ср.: ЗДѢСЬ ПОКОЯТСЯ ПРАХЪ / РАБА БОЖЬЯ / НИКОЛАЯ / КОЗЬМЫ / СЪ ЕГО ДѢТЬМИ [...] (Лещаны, Хелмский пов. [Czyżewski 2013: 52]).

Среди наших материалов есть единичный пример употребления слова «прах» во мн. ч. на памятнике, установленном в память нескольких человек (д. Клейники Гайновского повета); любопытно, что конечная формула опять переводит слово «прах» в единственное число (см. подробнее ниже):

[место для иконы] / ЗДЕС **ПОКОЯТСЯ** / **ПРАХИ** РЕБ. БОЖИХ / ХРИСАНФ ТОМАШ / МЕФОДІИ МИХАИЛ / ЯКОВ СТЕПАН / ПЕРАСКЕВА УЛЯНА / ОЛЬГА 1935 г. **МИР** / **ПРАХУ** / **ТВОЕМУ** (Кл).

⁷⁴ Судя по тому, что памятники установлены на соседних участках, поставлены они в память членов одной семьи Ващук; этим же может быть обусловлено использование дореформенной русской орфографии в эпитафии 1971 г. (своего рода семейная традиция).

Ср. эпитафию на могиле Петра Трохимюка (и, возможно, его родственников — надпись в публикации воспроизведена не полностью): ВІЧНА ПАМ'ЯТЬ ВАШИМ / ПРОХАМ [...] (Голешув, Влодавский пов. [Czyżewski 2013: 100]).

Отметим, что по сравнению с нашими материалами, данные Ф. Чижевского из Южного Подляшья содержат свидетельства о том, что в могиле покоится «тело» или «тела» (пять упоминаний — четыре случая из пов. Бяла Подляска и один из Парчевского пов. [Czyżewski 2013: 13, 38, 61, 78, 96]) и «останки» (один случай из Парчевского пов. [Czyżewski 2013: 109]).

РАБ БОЖИЙ / РАБА БОЖАЯ / РАБЫ БОЖИИ

Имени погребенного часто предшествует указание на его статус («раб(а) Божий(ая)'). Эти слова могут быть написаны полностью или частично сокращены:

[изображение шестиконечного креста] / ЗА. УП / **РАБИ / БОЖИЙ** / КАТЭРИ / НИ ДЕРЭ / ВНІ ДУБИ / ЧИ. / [в нижней части памятника изображение четырехконечного креста] (ДЦ);

РАБА БСЖ / УЛИТА / ДАНИЛОВНА / РОМАНЮК [...] (Щ-Н).

Обращают на себя внимание случаи, когда в эпитафии смешиваются буквы разных алфавитов, например Б кириллическое и В латинское:

3. [в центре изображение шестиконечного креста] П. / **РАВА ВОЖІВ** / КИРІВЛА / БІЛКІЕВІЧ [...] (Ч).

В подавляющем большинстве случаев данное определение передается аббревиатурой **Р Б / Р. Б.** (см. также [Dudek-Szumigaj 2016a: 28]):

О ЗДРАВІИ / **Р. Б.** / МУЖЧИН / и / ЖЕНЩИН / дер. ЧЕХИ / 17 VI 1962 г. (ДЦ, прицерковный участок).

Реже встречаются случаи упоминания «рабов Твоих»:

[...] ДУШЫ / РАБЫ ТВОЯ / ОНІКІЯ / І МАРІЙ / КАРЧЕВСКІ [...] (Ч);

УПОКОЙ ГОСПОДІЙ / Р. Т. КОРНИЛІЙЯ Й / ТАТІЯНУ [...] (Ч).

СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ ЭПИТАФИИ:

СОКРАЩЕНИЯ ЧАСТОТНЫХ СЛОВ

Разнообразие наблюдается при описании установления креста или памятника. Используются формулы: крест «сооружен», «поставлен» + кем (имя/термин родства в тв. п.); крест «соорудили», «сооружили» + кто (имя/термин родства в им. п.)⁷⁵. Второй вариант упоминания жертвователей — использование формулы «память от», «на память от» + род. п. Все эти слова (включая термины родства и имена собственные донаторов) могут сокращаться, они понятны потенциальному читателю и узнаваемы — отсекаются окончания или слова сокращаются до одной буквы (например, «ж» — «жизни»); в словах, традиционно писавшихся под титулом в церковнославянских текстах (например, «крест»), опускаются гласные:

СООРУЖ. ЖЕНЩИН. Д. / ДУБИЧИ-ЦЕРКОВНЫ / 15 МАЯ 1938 г.
(ДЦ, придорожный крест);

СЕЙ КР. СООР. / ДНЯ 6-І-1962 г. / МОЛОД. ДЕР. / РУТКА (ДЦ,
прицерковный участок);

СЕЙ КРЕСТ / СОР ОЛГА / ВИЛКІВІЧ (Ч);

СЕ КРСТЪ СОРУЖЕНЪ / СИНОМЪ / ОИЛИПОМЪ (ДЦ);

СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖОН / ДОЧЕР МАРІЙ / СЕГЕНЬ (Ч);

НЕЗАБВЕН ДЫВЕРУ / ПАРАСКЕВА ПЧЕЛА / Д. ТОФИЛОВЦЫ /
20. IV 1949 (ДЦ);

⁷⁵ Ср. в Южном Подляшье: «сей крест соружил», «сооружили отецъ и мать», «мать сооружыла», «збудовав», «збудовала», «поставлен сїновьями», «сей крест сооружил», «сеи крест сооружень» [Czyżewski 2013: 14, 32, 48, 49, 54, 91, 104].

ДОРОГ СЫНУ / ДИАКОН РОМАН и / МАРИЯ (ДЦ);

ДОРОГ МУЖУ И СЫНУ / МАРИЯ / Д. ТОФИЛОВЦЫ I I 1950 г (ДЦ).

Нами была зафиксирована эпитафия, в которой говорится о четырех поколениях одной семьи (памятник установлен оставшимися в живых представителями «поколения детей» — среди почивших упоминаются родители, дети, внук и правнук):

3. [крест шестиконечный] п. / GERMAN / КАЧКА / ж. 65 г. ум. В 1831 г. / ДЕТИ ЕГО МАРИЯ / ТИМОФЕЙ АНАСТАСИЯ / ВН. ИВАН И ПР. ПЁТР / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕИ / д. ДУБИЧИ-Ц. 1974 г. (ДЦ).

Так же, как и в соседних регионах, используются частотные сокращения типа род.[ился], р.[одился], ж.[ил], ск.[ончался], ум.[ер], уб.[ит], пог.[иб] и др. [Czyżewski 2013: 28, 30, 31, 32 и др.; Dudek-Szumigaj 2016a: 28]:

3. [изображение шестиконечного креста] П. / ПАВОЛ / МАКСИМЭК / **род.** 1884 г. **ск.** 1944 г. / ЛИДИЯ / **род.** 1931 г. **ск.** 1934 г. / НИНА / жила 3 мес. (Щ-Н);

[надгробие в виде сердца, в правом верхнем углу — фото] / МАРИЯ / СИЛЬВОНЮК / **род.** 18.10.1968 / **ск.** 12.07.1974 / от скорбных / родителей (Щ-Н);

3. [место для портрета? иконы?] П. / МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / ГЕОРГИЕВИЧ / ЯКОНЮК / **р.** 22-VI 1962 г. / **ум.** 30 III 1963 г. / СЫНОК НАШ ДОРОГОЙ / ЛЕЖЫШ ТЫ В ЗЕМЛИ СЫРОЙ / МЫ ОЧЕНЬ ПЕЧАЛИМ СЕБЬЯ / ЖЕ БОЛЬШЕ НЕ УВИДИМ ТЕБЬЯ / ГЕОРГИЙ И НИНА / с дер. ЧЕХИ 20 IV 1963 г. (ДЦ);

3. [изображение шестиконечного креста] П. / МИХАИЛ / СИМЕОНОВИЧ / ТАРАСЮК / **род.** 13 XI 1949 г. / **ум.** 16 VIII 1950 г. (ДЦ);

3. [в центре изображение шестиконечного креста] П. / РАВА ВОЖЬ / КИРЬЛА / БИЛКІЕВІЧ / **ПР** 78 ЛЕТ / **СК** 17 III 1951 / МИР ПРАХ / СЕЙ КРЕСТ / СОП ОЛГА / ВИЛКІЕВІЧ / ЧЬЖЬ 20 IX / 1963 г. (Ч).

Для обозначения периода жизни употребляется глагол несовершенного вида «жил(а)»: ИВАН / ГРИГОРУК / **жил** 30 лет (ДЦ); МАРЫЯ / КАЗИМИРУК / **ЖИЛА** 30 л. (ДЦ); ИВАН / АНТОНЮК / **ж.** 66 л. (ДЦ); ДОЧКА АНАСТАСИЯ / **ж.** 4 г. ум. в 1941 г. (ДЦ).

Для обозначения истечения жизненного срока употребляются глаголы совершенного вида «прожил», «пожил» (ср. [Dudek-Szumigaj 2016a: 29]), а окончание жизни описывается не только литературными глаголами «умер», «скончался», но и просторечным «помер» («пом.», «пр.»):

За [четыреkhконечный крест, основание в овале] УП. / РАБА БОЖ / ФОМУ / ЛЕВЧУКА / [волнистый декор] / **ПРОЖИЛ** / 72 г. / **ПОМЕРЬ** 1938 Г. / [волнистый декор] / СЕЙ КР. СООР. / ОЛЬГОЮ / ДУДЕЬЛ / [волнистый декор] / 1969 Г. (Ч);

3. [четыреkhконечный крест] П. / ЗА УПОКОЙ / РАБА БОЖОГО / ФИОДОРА / ПИОНЧУКА / **ПОМЕР** 24. МАЯ / 1900 ГОДУ / **ПОЖЫЛ** 77 Г. / ОТ РОДУ (Ч);

В [четыреkhконечный крест] П / ЗДЕСЬ ПОКОИ- / ТЦА МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / ГЕРАСИМИЮК / **РОД** 28 V 1962 г. / **ПОМ** 30 V 1962 г. [...] (ДЦ);

3. [в центре оставлено место для иконы?] П. / ФИЛИПА / ГОЛЬОНКО / **УР.** 1893 г. **ПР.** 1945 / ПАМЯТЬ / ОТ ЖЕНЫ / И ДЬЕТЬЕЙ / ЧЫЖЫ дн. 17 IV 49 (Ч).

Есть единичные примеры своеобразного высокого стиля; в эпитафии на могиле Анисима Багинского говорится, что он «скончил жизнь»:

[барельефное изображение скорбящей женщины] / АНИСИМ БАГИНСКИ / ОТ РОДУ 32 ГОДА / СКОН. ЖИЗ. 14 ДЕКАБ / 1935 Г. МИР ПРАХУ / ТВОЕМУ В ПАМЬЯТ / ПО ДОРОГОМУ МУЖ (Ш-Н).

Некоторые эпитафии отражают влияние польского языка; зафиксирована передача кириллицей польских лексем *urodzila się, zmarła*:

ЗА [изображение наклоненного вправо шестиконечного креста] УП. / Дмитрук Анна / здому Саевич / у. 17 VI 1891 зм. / 24 IX 1959 го. / прсив о молитве / соружнь Р.Б. / Дмитрук Максим / Климчук Владимир (ДЦ).

В этой эпитафии польское влияние очевидно и в употреблении традиционной финальной формулы «просив о молитве» (ср. пол. *prosi o modlitwę, proszę o modlitwę* — «он (умерший) просит о молитве» или «я (умерший) прошу о молитве»)⁷⁶. Как указал нам коллега С.В. Грунтов, данная формула на католических надгробиях представлена в более конкретизированном варианте: *Proszę o Zdrowaś Maryjo* (с большой вариативностью окончания имени Мария) или *Proszę o Pozdrowienie Anielskie*⁷⁷. В нашем случае интересна форма *прсив* (т.е. *просив*), указывающая, что о молитве за упокой души просил один из поставивших памятник донаторов?

Результатом влияния польского языка можно объяснить особенности согласования числительных со словом «года»/«годов» или «лет»:

П. [наклоненный влево восьмиконечный крест] З. / ПАРАСКЕВИЯ / ПАВЛОВНА / ПШЧОЛА / Ум. 27 октября / 1943 го. / жи. **70 го.** (ДЦ);

З. [изображение шестиконечного креста] П. / ЕВДОКИЯ ИВАНЮК / жила **51 лет** / мир праху твоєму / Грабовец (ДЦ);

[лежащий шестиконечный крест и лавровая веточка] / З.П. / АНАСТАСИЯ / КОВШУК / ЖИЛА **102 ЛЕТ** / УМ. 26 — VI — 2012 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ)⁷⁸.

Аналогичная тенденция прослеживается и в материалах из Южного Подляшья: В. П. / ЮЛЬЯ / ГАЦЬ / ЖИЛА ЛЕТ 91

⁷⁶ См. рассмотренные выше эпитафии на могиле супругов Масальских, где данная формула составляет параллель с финальной формулой кириллической эпитафии — «мир праху твоєму».

⁷⁷ Благодарим С.В. Грунтова за консультацию. Об этих формулах см. также [Пивоварчик, Филина 2015: 101].

⁷⁸ На этой могиле сохранена первая временная табличка, где написано по-польски: Ś. P. / ANASTAZJA / KOWSZUK / Żyła lat 102.

[...] (Горостыта, Влодавский пов. [Czyżewski 2013: 31]); ЗДЕСЬ ПОКОИТСЯ / ИВАН ЁВИК / ЖИЛ ЛЕТ 81 [...] (Конты, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 42]); ЕМЕЛЯН / КУШНЕРУК / ЖИЛ 63 ЛЕТ [...] / EMILIAN KUSZNERUK / ŻYŁ LAT 63 [...] (Бокинка Паньска, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 56]).

Для обозначения внезапно оборвавшейся жизни (гибель на войне или в результате несчастного случая) употребляются не только глаголы «убит» или «погиб», но и определение смерти как «трагической / трагичной», при этом вариативность написания в данном случае также велика:

[в центре — место для иконы / лежащий восьмиконечный крест] / ВЛАДИМИР / РОМАНОВИЧ / СТАРОСЕЛЬНИК / **УБ. НЕМЕЦКИМИ / ОКУПАНТАМИ** / 27. VI. 1941 г. / НА 25 г. ЖИЗ. / ПОМЯНИ ЕГО ГОСПОДИ / ВО ЦАРСТВИИ ТВОЕМ [...] (ДЦ);

ПАВЕЛ / ЗИНОВИЕВ / РОЛЯ / род. 24 III 1909 / **уб. в польск. арм.** / 16 IV 1945 г. / и похоронен / в г. Кольфурт / [фотография] / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ);

УПОКОЙ Г. / ДУШУ РАБА ТВОЕГО / АЛЕКСЕЯ / ЛЕОНЮКА / **ПОГ. ОТ НЕМЦОВ** / В ЛЮБЛИНЕ В 1943 г. / ЖЫЛ 34 года (ДЦ);

[слева — детское фото, справа — шестиконечный крест] / З.П. / ПЁТР / ВИШНЕВСКИ / род. 2.01.1976 г. / **погиб траг. см.** / 14.04.1979 г. (Ч);

ТРОФИМ ж. 15 л. / **ПОГИБ ТР. СМ.** в 1942 г. (ДЦ);

[изображение четырехконечного креста / ниже по центру фото в военной форме, вокруг него группируется надпись следующих трех строк] / За П. / ВО ЄНН- / А ГО / ПОРУЧНИКА / ВАСИЛИЯ / ВАСИЛИЄВИЧ / БОНДАРУКА / **ПОГИБ ТРАГИ- / ЧНОЙ СМЕРЬЮ** / 25 Д ЮНЯ 1953 г. / В 6 ВЕЧЄРА Ч. / РОЖД. ЕГО 27 Д / ОКТАБРЯ 1929 г. / СЕЙ КР. СООР. / МАТЕРЬЮ / БОНДАРУК / Д. ЧОХИ (ДЦ).

Аналогичные конструкции зафиксированы в Южном Подляшье: «загинули трагічно», «трагічно загинув» [Czyżewski 2013: 57, 97].

«Трагично» можно не только *погибнуть*, но и *умереть*:

МИХАИЛ / МИХАЙЛОВИЧ / ИВАНЮК / жил 21 г. / **ум траг.** 17
XI 1965 (ДЦ).

Эта формула также распространена в южной части Подляшья, она даже более частотна, чем формула с глаголом «погиб»: «пом. трагично», «трагично померла», «вмер трагично», «траг. пом.», «помер трагично», «помер трагичною смертью», «пом. траг.», «трагично вмарлому», «пом. трагично» [Czyżewski 2013: 28, 51, 59, 75, 76, 87, 92, 93, 108].

Сокращения подвергаются названия месяцев, на которые пришлась смерть: АПР[е]ЛІА (ДЦ, коллективный памятник без фамилии), АВГ[уста] (ДЦ, Леонтий), АВГУ[ста] (Ч, Лагвинук); СКОН. ЖИЗ. 14 ДЕКАБ / 1935 Г. (Щ-Н, Багински), ум. 17 дек[абря] 1936 г. (ДЦ, Качка), 15 ФЕВР[аля] 1925 г. (ДЦ, Джега), 13 СЕН [тября] 1933 г. (ДЦ, Джега). В случаях, когда при передаче дат используются римские цифры, надписи иногда превращаются в ребус, как, например, на надгробии Пелагии Онопрыук на кладбище д. Дубичи Церковные:

3. [изображение восьмиконечного наклонного креста и место для иконы] П. / ПЕЛАГИЯ / ПЕТРОВНА / ОНОПРЫЮК / ж. 74 л. ум. **3ІХ63** / МИР ПРАХУ ТВОЕ- / М.У. / [разделительная линия] / ДОРОГОЙ МАМЕ / КРЕСТ СООРУЖЕН / ГРЫГОРИЕМ. ОЛЬГОЙ / ДЕР. МОХНАТЕ (ДЦ).

Дата смерти в данном случае (написана без пробелов и точек между цифрами) может быть прочитана и как 3 сентября, и как 31 октября.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ

Наиболее частотным заключительным элементом эпитафии является «мир праху твоему / вашему / их»⁷⁹. При этом воспроизводится она в широком диапазоне — от полной формулы до аббревиатуры:

⁷⁹ В польскоязычных надписях этой формуле соответствует формула *Pokój jej / jego / ich duszy / duszom*, см. [Dudek-Szumigaj 2014b].

3. [изображение шестиконечного креста] П. / АНАСТАСИЯ / РЫБАК / ж. 94 г. ум. в 1981 г. / **МИР ПРАХУ ТВОЕМУ** / ПАМЯТЬ ОТ РОДНЫХ / в 1982 г. (ДЦ);

3. [изображение шестиконечного креста] П. / АЛЕКСАНДРА / АРСЕНТИЕВНА / КРАСЬКО / ж. 35 л. ум. в 1937 / **МИР ПРАХУ ТВОЕМУ** / ПАМЯТЬ ОТ ДОЧКИ / КСЕНИИ с МОСКВИ / в 1970 г. (ДЦ);

3. [изображение шестиконечного креста] П. / ПАВЕЛ / ТАРАСИУК / жил 86 лет / ум. 28. VII. 1949 г. / [декор] / **МИР ПРАХУ ТВОЕМУ** (ДЦ);

[изображение шестиконечного креста на «голгофе»] / **ЗА** [фото на две строки] **УП.** / **Р** [фото на две строки] **Б** / ОТРОКОВИЦА / НАДЕЖДЫ / Г. 1925 20.IV / СОН. 1946 25 XII / **МІ ПРАХУ** / **ТВОЕМУ** (Ч)⁸⁰;

[в левом верхнем углу — фото] / 3. [изображение шестиконечного креста] П. / МАРЫЯ / КАЗИМИРУК / ЖИЛА 30 Л. / **МИР ПРАХУ ТВО** / ПАМЯТОТСЫНА (ДЦ);

3. [шестиконечный крест] П. / МАРИЯ / МАСАЛЬСКА / жила лет 88 / ум. 4.II.1999 / **МИР ПРАХУ ЕЁ** (ДЦ);

3 [четыреконечный крест] П / АННА / ДАНИЛЮК / РО 26 III 1988 / УМ 26 III 1988 / **МР ПР ЕЕ** (ДЦ);

3 У / ВЕРА / ГАВРЫЛЬУК / ЖЫЛА 31 / СК 7 IX 1936 / **МИР ПРАХ** / СЕИ КРЕСТ / СОРЖ / СЫН ВА / СИЛИ ЧЫЖЫ / 15 IV 1966 (Ч);

[фото] / МИХАИЛ / МИХАЙЛОВИЧ / ИВАНЮК / жил 21 г. / ум траг. 17 XI 1965 / **М.П.Т.** / СООРУДИЛ СЫНУ / МИХАИЛ / д. ГРАБОВЕЦ 1966 г. (ДЦ)⁸¹;

⁸⁰ В этой эпитафии Г. 1925 должно означать Р. 1925 (родилась в 1925 г.); СОН 1946 – СКОН 1946 (скончалась в 1946 г.).

⁸¹ В польскоязычных эпитафиях формула также может быть представлена в виде аббревиатуры: PJD «pokój jej/jego duszy», PID «pokój ich duszom» [Dudek-Szumigaj 2016a: 31].

З. [наклоненный влево восьмиконечный крест] П. / ЕЛЕНА / МОРЕ / жила 85 л. / ум. 12 X. 1975 г. / **М. П. Т.** / сооружен ЛЕОНТИЕМ / д. ТОФИЛОВЦИ (ДЦ).

Наше внимание привлекла эпитафия на одном из памятников в д. Щиты-Новодворы:

БЕЗЮК / АФАНАЗИЙ / жил 53 г. ум. 8.08.1946 г. / ИОАН / жил 52 г. ум. 7.06.1948 г. / АНАСТАЗИЯ / жена Афаназия / [на нижней части памятника отдельная табличка] / **МИР ПРАХУ ТВОЕМУ** (Щ-Н).

Это семейное захоронение, но финальная формула дана в ед. ч. Можно сделать предположение, что слова «мир праху твоему» адресованы именно Анастасии, «жене Афанасия», ни дата рождения, ни дата смерти которой не указаны. Если для Анастасии этот памятник является кенотафом (т. е. захоронена она где-то в ином месте или место захоронения вообще неизвестно), то финальная формула является единственным способом помянуть ее вместе с родственниками.

Употребление финальной формулы во мн. ч. также разнообразно:

З. [изображение шестиконечного креста] П. / ВАРФОЛОМЕЙ / НЕСТЕРУК / ж. 68 л. ум. 26 III 1932 г. / И СЫН ЕГО / СТЕФАН ж. 35 л. / ПОГИБ НА ВОИНЕ / в 1917 г. / **МИР ПРАХУ ИХ** / ПАМЯТЬ ОТ СЫНА / ИВАНА д. ЧЕХИ / в 1970 г. (ДЦ);

З. [изображение шестиконечного креста] П. / ИВАН / ГРИГОРУК / жил 30 лет / убит нем. окуп. / 27 VI 1941 г. / И ДОЧКА АНАСТАСИЯ / ж. 4 г. ум. в 1941 г. / **МИР ПРАХУ ИХ** / ПАМ. ОТ ЖЕНЫ МАРИНЫ / И МАТЕРИ ПАРАСКЕВИ / д. ДУБИЧИ 1969 г. / жена / МАРИНА / ж. 83 г. ум. 26 X 1991 г. (ДЦ);

з. [крест шестиконечный] п. / ОНОПРЫЮК / ИВАН ум. 1920 г. / ВАВРЕН ум. 1920 г. / АКИЛИНА ум. 1936 г. / **МИР ПРАХУ ИХ** (ДЦ);

З. [изображение шестиконечного креста] П. / ЕВДОКИЯ ТИХА / ЖЫЛА 60 лет УМ. 1922 г. / муж её РОМАН / ЖЫЛ 57 лет УМ. 1909 / **МИР ПРАХУ ИХНЕМУ** / ПАМЯТЬ ОТЪ ДЕТЕЙ / д. ТОФИЛОВЦЫ (ДЦ).

Вариант «мир праху вашему» имитирует прямое обращение к покойным:

3. [изображение шестиконечного лежащего креста и веточки] П. / БЕРЕЗНЯК / младенцы / МАРИЯ / ИОСИФ / МАРИЯ / **МИР ПРАХУ ВАШЕМУ** (ДЦ);

СТЕФАН / ПЕТРОВИЧ / ПЧЕЛА / жил 71 г. / ум. 12 III 1949 г. / ПЕТР ПАВЕЛ И / АЛЕКСЕЙ / **МИР ПРАХУ ВАШЕМУ** (ДЦ).

Сингулярная форма поминания на коллективном памятном кресте может помещаться в начало эпитафии (за формулой следует список имен поминаемых) — нами зафиксирован один такой случай в Дубичах Церковных:

[изображение шестиконечного креста] / 1935 г. Д 25 / АПРЛА / **МИР ПРАХУ / ТВОЕМУ.** / ИВАИА СКО 1934 / МАРΘА. СКОЧ 1934 / АННА ПАРАСКВІЙ / N ВСЕХ СРОДНИКОВ / СЕ КРСТЪ СОРУЖЕНЪ / СИНОМЪ / ΘИЛИПОМЪ (ДЦ).

МОЛИТВЕННЫЕ ФОРМУЛЫ

В эпитафиях может присутствовать формула, восходящая к поминальным молитвенным текстам на церковнославянском языке.

«Упокой Господи...»

В этом наиболее частотном обращении (ср. [Czyżewski 2013: 14–15, 20, 32, 33, 34, 39, 41–42, 45, 52, 61, 65, 68, 70, 71, 75, 77, 83, 88, 95, 99, 103, 111]), предшествующем тексту эпитафии, написание имени сакрального персонажа может подвергаться сокращению; иногда сокращенно пишутся оба слова и вся фраза представлена аббревиатурой:

УПОКОЙ Г. / ДУШУ РАБА ТВОЕГО / АЛЕКСЕЯ / ЛЕОНИЮКА (ДЦ);

У. [изображение шестиконечного креста] Г. / МДАДЕНЦА / АНАТОЛИЯ / РОЖ 26 I 1960 г. / УМ IV 6 1960 г. / СЕЙ КРЕСТ СООР. / РОДИТЕЛЯМИ (Чер).

По наблюдению А. Дудек-Шумигай, на надгробиях южной части Подляшья встречаются сокращения типа ГОС, ГСП, ГОСП или написание слова ГДИ под титлом [Dudek-Szumigaj 2016a: 29–30]; в наших материалах таких позиций пока не выявлено. В материалах Ф. Чижевского представлен единичный случай замены сакрального имени — вместо Господа упомянут Христос: **УП. ХР. Р. БОЖ. / ЯКОВА В. / ЮЙКО [...]** СК. [...] 1909 Г. / **Р. ДОР. ОТЦУ ОТИ СИНА [...]** 1914 Г. (Кодень, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 39]).

Обратим внимание на единичный случай, когда формула «Упокой Господи...» помещена в конец эпитафии. Адресована она не молодой девушке, захороненной в могиле, а людям, которых наряду с погребенной хотел бы помянуть донатор, установивший крест:

3. [четырехконечный крест] П. / ПЕЛАГИИ ПАВЛОВНА / ЛЕВЧУКЪ / СОН. НА 17 ГОДУ / ЖИЗНИ 1934 Г. 17 III / **УПОКОЙ ГОСПОДЬ / Р. Т. КОРНИЛИЙ Й / ТАТИАНУ / СЕЙ КРЕСТЬ СОРУЖЕНЪ / ФОМОЙ ЛЕВЧУКОМЪ / 1935 Г. 5 АПРЕЛЯ (Ч).**

«Помяни Господи...»

Эта формула была зафиксирована нами дважды⁸². Отметим, что оба случая нетривиальны: эпитафия в первом посвящена сыну диакона, во втором — читается на могиле самоубийцы:

[в центре — место для иконы / лежащий восьмиконечный крест] / **ВЛАДИМИР / РОМАНОВИЧ / СТАРОСЕЛЬНИК / УБ. НЕМЕЦКИМИ / ОКУПАНТАМИ / 27. VI. 1941 г. / НА 25 г. ЖИЗ. / ПОМЯНИ ЕГО ГОСПОДИ / ВО ЦАРСТВИИ ТВОЕМ / ДОРОГ СЫНУ / ДИАКОН РОМАН И / МАРИЯ / с. ДУБИЧИ 17 IX 1949 г. (ДЦ);**

3 [четырехконечный крест] У / **Помяни / Господи / душу раба / Тимофея / Рынкевич** / род. 1884 год / ум. 1-Х-1949 го. / **СМИЕРТЬ / ЗДЕЛАВ / СВОЕЙ РУКОЙ** / [декор, два круга, как лежащая цифра 8] / **СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖИЛА / БЫЩУК АННА (Ч)**⁸³.

⁸² В материалах Ф. Чижевского, значительно превышающих наши по объему, она также встречается редко — всего три случая [Czyżewski 2013: 34, 84, 103].

⁸³ О возможной нетривиальной трактовке данной формулы см. выше, в главе о мемориальной эпиграфике.

«Прими во Царствии Твоем...»

[наклонный шестиконечный крест] / **ПРИМИ ВО / ЦАРСТВІЬ ТВО / ЕМ ДУШЫ / РАБЫ ТВОЯ / ОНІКІЯ / І МАРІЙ / КАРЧЕВСКИ / СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖОН / ДОЧЕР МАРІ / СЕГЕНЬ / ЧЙЖІЬ 7.IV.1955 (Ч).**

В материалах из Южного Подляшья зафиксирована также формула «Царство небесное им» (Кодень, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 49]), а также пять случаев, когда в эпитафии присутствует фраза «Со святыми / святыми упокой душу усопшаго раба Твоего / души раб Твоих / душу усопшаю рабу Твоею / душу усопшаю рабы Твоею / душу рабы Твоея...», причем все эти эпитафии зафиксированы на одном некрополе (Заблотье, пов. Бяла Подляска [Czyżewski 2013: 16, 59, 90, 96, 110]) и составляют, таким образом, микролокальную традицию. По данным из Малопольского воеводства (лемки), собранным Л. Фроляк, эта формула бытует и там, ср.: «Съ Святими / Упокой Христе / душу раба твого / Павла / Павелчака / и сотвори ему / Вѣчную Память» (надгробие 1913 г., Горлицкий пов. [Фроляк 2012а: 201]).

Памятник как память

Формализации подвергается также информация, от кого кому или в память кого поставлено надгробие. Донаторы могут обозначаться терминами родства (дети, муж, жена, сын, дочь, внук, «родные») или выступать под своими именами с указанием степени родства:

з. [крест шестиконечный] п. / **УЛЬАНА / РОМАНОВНА / САМОСЮК / ум. І ХІ 1957 г. / НА 75 ЛЕТ / ЖЫЗНИ / МУЖ ЖЕНЕ / ДЕТИ МАТЕРИ [...]** (ДЦ);

З. [изображение шестиконечного креста] П. / **АНАСТАСІЯ / РЫБАК / ж. 94 г. ум. в 1981 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ РОДНЫХ / в 1982 г.** (ДЦ);

3. [изображение шестиконечного креста] П. / ИАКОВ / ФИЛИППОВИЧ / РИБАК / жил 67 л. / ум. 27. IX. 1955 г. / **ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ И ДИТЕЙ** / АНАСТАСИИ ВЛАДИМИРА / И АННИ д. Тофиловци 1955 (ДЦ);

3. п. / ИГНАТ / ЛАВРЕНТИЕВИЧ / ОНОПРИЮК / прожил 56 лет / ум. 28 IV 1963 г / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ И СЫНА** / дер. ДУБИЧИ-Ц. в VI 1963 г. (ДЦ);

3.П. / КОРНИЛО / МАРЧУК / жыл 81 год / ум. 13 VIII 1960 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМ. ОТ ЖЕНЫ / ПАРАСКЕВЫ И / СЫНА МАКСИМА** / д. ДУБИЧИ 20 IX 1960 г. (ДЦ);

МАКСИМ / КОРНИЛОВИЧ / МАРЧУК / ж. 65 л. ум. 13 I 1969 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ / ДОМИНИИ И ДОЧКИ МАРИИ** / д. ДУБИЧИ в 1970 г. (ДЦ);

3. [крест шестиконечный] п. / УЛЯНА / САПЕЛКА / ж. 66 л. ум. в 1945 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / УЛИСИ ВЕРЫ / И ТАТЬЯНЫ** в 1979 г. (ДЦ);

3. [крест шестиконечный] п. / АНАСТАСИЯ / ГАВРИИЛОВНА / ДМИТРУК / ж. 82 г. ум. 9.VIII 1969 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ИВАНА И МАРИИ** / д. ДУБИЧИ 26.IX. 1969 г. (ДЦ);

3. [крест шестиконечный] п. / АННА / ЧИКВИН / ж. 34 ум. 10 IV 1932 г / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ДЕМЯНА И ОЛЬГИ** / д. ЧЕХИ в 1986 г. (ДЦ);

3. [крест шестиконечный] п. / ЯКИМ / ИГНАТИЕВИЧ / ГЕРАСИМЮК / ж. 27 л. ум. 29 X 1925 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ВЛАДИМЕРА И ИВАНА** / д. ДУБИЧИ в 1970 г. (ДЦ);

3. [крест шестиконечный] п. / РОМАН / МИХАЙЛОВИЧ ж. 50 л. / жена ВАСИЛИСА / ПАВЛОВНА ж. 49 л. / КОРХ / ум. 1918 г. / МИР ПРАХУ ИХ / **ПАМЯТЬ ОТ ВНУКА ИВАНА / И ЕГО ЖЕНЫ НИНЫ** / д. ДУБИЧИ в 1984 г. (ДЦ);

з. [крест шестиконечный] п. / ТИХОНЬ / ГИЛЬ / ж. 50 л. ум в 1919 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / 1965 г. / **ПАМЯТЬ ОТ ВНУКИ МАРИИ** (ДЦ);

з. [крест шестиконечный] п. / МАРТА / ТОПОР / ж. 80 л. ум. 28 VI 1975 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / **ПАМЯТЬ ОТ ВНУКИ / ОЛЬГИ и ее МУЖА ПАВЛА** / д. ТОФИЛОВЦЫ в 1975 г. (ДЦ).

Интересна эпитафия, в которой памятник сам по себе обозначен как «память»:

З. [в центре изображение шестиконечного креста] П. / ДЕМИДЪ / ПЕТРУЧУКЪ / ЖИЛЬ 51 Г. / СК. 10 ФЕВРАЛЯ / 1937 / **ПАМЯТЬ / ДОРОГОМУ ОТЦУ** (Щ-Н).

Наше внимание также привлекла эпитафия, в которой о надгробном кресте говорилось, что поставлен он «на память», т.е. представляет собой как бы подарок усопшей от детей:

З. [восьмиконечный крест] П. / МАРФА САХАРЧУК / УМЕРЛА В 1954 г. НА 65 г. Ж / ЧИЖЫ / **НА ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ** (Ч).

Еще больший интерес вызвала эпитафия, в которой о памятнике прямо говорилось как о «последнем подарке» от матери и брата погибшей в 1944 г. 10-летней Анастасии Прокопюк. Из эпитафии понятно, что впоследствии мать Анастасии — Харитина Прокопюк — была захоронена в этой же могиле, а для ее отца — Андрея Прокопюка — надгробие является кенотафом (он пропал без вести — «погиб без известия» в 1942 г.).

З. [в центре изображение шестиконечного креста] П. / АНАСТАСИЯ / ПРОКОПЮК / РОД 1934 г. / ПОГ. ТРАГ. СМЕРТЬЮ / 1944 г. / **ПОСЛЕДНИЙ ПОДАРОК** / ОТ МАТЕРИ И БРАТА / З. П. / ХАРИТИНА / ПРОКОПЮК / РОД. 1914 г. УМ. 1980 г. / АНДРЕЙ / ПРОКОПЮК / РОД. 1906 г. / ПОГИБ БЕЗ ИЗВЕСТИЯ / в 1942 г. (Щ-Н).

В материалах из Южного Подляшья также зафиксировано свидетельство о «последнем подарке». Эпитафия рассказывает о семейной трагедии: сын убил 73-летнего отца (которому

и посвящена эпитафия), а памятник — это «последний дар» отцу от «добрых» детей, т.е. двух других сыновей, к убийству непричастных.

Б. П. / КИДРАТ / ІЛЬЧИНА / УБИВ / РІДНІ СИН / СТЕПАН / НА 73 РОЦІ ЖИТ. / 21 СЕРП. 1937 р / СПОКІЙ ТВОЇЙ / ДУШІ / ОСТАННІЙ ДАР / ДОРОГОМУ БАТЬКО / ВІД ДОБРИХ ДІТЕЙ / ІЛЬЯ І МИХАЙЛО / РОДИНА (Коденец, Парчевский пов. [Dudek-Szumigaj 2016b: 210]).

На данном этапе исследования мемориальной эпитафики Гайновского повета Подляского воеводства мы рассмотрели некоторые локальные особенности использования аббревиатур и формализованных лексико-фразеологических конструкций в эпитафиях. Графические особенности проанализированных текстов передают особенности бытования «русского» языка на данной территории; он бытует преимущественно в устной форме, поэтому письменность отражает фонетические особенности местного говора (твердые [р], [ж], [ч], [ц]). Наблюдается отход от стереотипных литературных лексических форм к «разговорным» («помер», «пожыл» и т.п.). Влияние польского окружения проявляется не только в использовании калькированных выражений («в час», «за покой», «змарла» и др.), но и в смешении кириллических и латинских букв.

Подводя предварительный итог, можно заключить, что эпитафии православных некрополей — это один из способов этноконфессиональной самоидентификации восточнославянского населения восточных районов Подляского воеводства.



Крест (1907 г.) у придорожной часовни св. Илии на повороте к д. Новокорнино Гайновского повета Подляского воеводства. Надпись сделана стилизованным шрифтом. 2020 г.
Фото М.В. Ясинской, О.В. Беловой

Памятник «беженцам»
в д. Тростянка Гайновского повета
Подляского воеводства,
установленный в 2015 г.
2020 г.

Фото А.Б. Мороза



Памятный крест, посвященный
«беженству» в годы Первой мировой
войны, возле церкви
в д. Щиты-Новодворы Гайновского
повета Подляского воеводства.
2017 г.

Фото А.Б. Мороза

Эпитафия и памятник на могиле
самоубийцы, похороненного
за пределами кладбища в с. Черемха
Гайновского повета Подляского
воеводства. 2019 г.

Фото А. Б. Мороза



Православный скит во имя святых
 Антония и Феодосия Печерских
 (урочище Кодак в окрестностях
 д. Одрынки Гайновского повета
 Подляского воеводства).
 Мемориальная доска в память
 500-летия явления иконы
 св. Антония Печерского князю
 Ивану Михайловичу
 Вишневецкому (1518 г.). 2020 г.
Фото А.Б. Мороза

Эпитафия на могиле Кирила
 Билкевича (кладбище с. Чижи
 Гайновского повета Подляского
 воеводства). 2017 г.
Фото О.В. Беловой

Памятный крест, посвященный
 «беженству» в годы Первой
 мировой войны, возле церкви
 Архангела Михаила в с. Старый
 Корнин Гайновского повета
 Подляского воеводства. 2019 г.
Фото А.Б. Мороза





Надгробный памятник на могиле
Алексея Леонюка, погибшего
в Люблине в 1943 г. (кладбище
в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета
Подляского воеводства). 2017 г.
Фото О.В. Беловой

Эпитафия Иоанну Рыбаку,
погибшему в Беловеже в 1942 г.
(кладбище в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета
Подляского воеводства). 2017 г.
Фото О.В. Беловой

Эпитафия на могиле Филипа
Голёнка (кладбище с. Чиж
Гайновского повета
Подляского воеводства). 2017 г.
Фото О.В. Беловой

Кладбище в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского
воеводства. 2017 г.
Фото А.Б. Мороза

Обетный крест, установленный
в 1959 г. молодежью д. Грабовец
возле церкви в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского
воеводства. 2017 г.
Фото О.В. Беловой

Обетный крест, установленный
молодежью д. Рутка возле церкви
в д. Дубичи Церковные Гайновского
повета Подляского воеводства.
2017 г.
Фото О.В. Беловой



Эпитафия на могиле-кенотафе
возле церкви в д. Курашево
Гайновского повета Подляского
воеводства. 2019 г.
Фото А.Б. Мороза



Надгробный памятник на могиле Параскевии
Павловны Пшчолы на кладбище в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского воеводства. 2017 г.
Фото А.Б. Мороза

Захоронение членов семьи
Рыбак (Рибак) на кладбище
в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета
Подляского воеводства. 2019 г.
Фото А.Б. Мороза



Эпитафия на могиле братьев
Касянюков из д. Грабовец,
погибших в годы Второй
мировой войны (кладбище
в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского
воеводства). 2017 г.
Фото А.Б. Мороза



Эпитафия на могиле младенца
Мирослава Яконюка из д. Чехи
(кладбище в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета Подляского
воеводства). 2017 г.

Фото А.Б. Мороза



Эпитафия врачу-воину
на могиле возле церкви
в д. Дубичи Церковные
Гайновского повета
Подляского воеводства.
2019 г.

Фото М.В. Ясинской

Антропонимия и топонимия в мемориальной эпиграфике Подляшья

О. В. Белова, М. В. Ясинская

Ономастикон подляшских православных некрополей (в основном Люблинского воеводства, относимого большинством исследователей к Южному Подляшью) уже становился предметом изучения, см. специальные работы [Czyżewski 2008, 2013; Dudek-Szumigaj 2015, 2018: 79–101; Maryniakowa 2001; Werenicz 2001].

Эта глава посвящена анализу антропонимов и топонимов на надгробиях некрополей, обследованных в ходе экспедиций на территории Подляшского воеводства (Гайновский повет) в 2017–2020 гг., в местах компактного проживания православного восточнославянского населения.

Надгробные надписи могут выступать как свидетельства взаимодействия белорусской, украинской, русской (церковнославянской) и польской языковых традиций. Особенности графики (кириллица) и орфографии при передаче личных имен, фамилий и топонимов на надгробиях отражают не только этноконфессиональные и этноязыковые контакты, но и живое произношение, запечатленное в письменной форме.

Анализируя антропонимы и топонимы, зафиксированные на надгробных памятниках в Гайновском повете, мы старались дать ответы на следующие вопросы:

- что в каждом конкретном случае передают графика и орфография — звучание имени, традиции написания, ориентацию на графическую систему определенного языка?
- чем обусловлена вариативность написания одного и того же имени, фамилии, топонима?
- можно ли проследить общие тенденции, проявляющиеся в передаче антропонимов и топонимов в исследуемой локальной традиции?
- как воплощается в текстах, не ориентированных на литературную белорусскую, украинскую или русскую орфографию, влияние польского (государственного) языка?

Жительница д. Курашево рассказала нам, как появляются на памятниках надписи и имена (мастер получает от заказчиков написанный текст, который со временем может изменяться):

Во як зака́звае по́мника, то даёш ка́ртку — коли́ умэ́р, колько лет пражы́ў, и вун тоды́ робы́т таблі́цу и выпі́суе то́е и туды́ пры-
кру́чвае таблі́цу на па́мятник. [То ест’ это семья пишет?] Тааак,
семья́! <...> От по́мник сотво́ренный тым-тым-тым, семьею, то...
як жо́нка умрэ́, то му́жом и детьмі́... ёсли муж той ужэ́ ўме́р, зно́ву
там ликви́ду́ют, жэ́ муж, уже́ штось інне там зна́чыцца... дэ́ти чы́ли
хто... бо то нера́з та́ко — жо́нка мола́дша умрэ́, ну то «па́мятник
соде́ланный му́жом и детьмі́»... але по па́ру ле́тах, як умира́е муж,
то там воны́ переробля́ют, перекре́слюют и пі́шут што іна́кшэ...
[А как сейчас пишут на памятниках — на польском или на рус-
ском?] Як хто хо́чэ, як хто хо́чэ. Хто хо́чэ пу-по́льски, то пі́шут...
но так — слова́ по́льские, а вы́раз ру́ский. А хто хо́чэ — то норма́льне
ру́скими слова́ми, азбукою ру́скою. Як хто хо́чэ, так зака́зывают. Але
ужэ́ ж вы зна́етэ, тэпэ́рь уж мола́дые чыта́ти не уме́ют по-ру́ски,
вжэ́ всё опольшчы́лось ([АЛФ], ГН, 1941 г. р.; записали О. Белова,
А. Мороз, Н. Петров, Н. Петрова, М. Ясинская, 2020).

Наша собеседница подчеркнула, что со временем «русская азбука» уступает позиции польской («всё опольшчылось»), в том числе и потому, что молодому поколению более понятен и близок польский письменный язык⁸⁴. Традиция рукотворных надписей сохранялась довольно долго: резчик работал «по шпаргалке», но, возможно, и сам привносил что-то, исходя из размеров памятника, чтобы уместить надпись (этим могут быть обусловлены необычные переносы и разнообразные сокращения слов)⁸⁵.

⁸⁴ Об этом же см. [Straczuk 2013: 150]: выбор алфавита (или языка) эпитафии может быть ориентирован на потенциальных адресатов надписи, например внуков покойного или случайных прохожих, которым знакома только графическая система государственного (в данном случае польского) языка.

⁸⁵ Надписи передаются в соответствии с оригиналом, с соблюдением орфографических, графических и шрифтовых особенностей; разделение на строки показано знаком /. Пропуски в тексте и нечитаемые места обозначаются как [...]. После текста эпитафии в скобках указывается название деревни, где расположен некрополь. Для удобства восприятия материала предлагаем следующие сокращения названий населенных

Рассмотрим некоторые личные имена, отчества и фамилии, представленные на памятниках⁸⁶. Это имена как умерших, так и жертвователей — в большинстве случаев на одном надгробии может присутствовать несколько имен.

Личные имена

АЛЕКСАНДЕР

3 П / РАБА БГЗЖ / УЛИТА / ДАНИЛОВНА / РОМАНЮК / ЖЫЛА 80 ЛЕТ / УМЕРЛА / 6-II-1951 г. / МИР / ПРАХУ / ТВОЕМУ / СЕИ КРЕСТ / СОРУЖЕН / СЫНОМ АЛЕКСА / НДЕР РОМАНЮК / 6-III-1952 г. (Ш-Н)⁸⁷.

АНАСТАСИЯ / АНАСТАЗИЯ

3. П. / РАБА — БОЖИЯ / **АНАСТАСИЯ**. / ЯКОНЮК. / ПОМЕРЛА. 15.VII.1949 / ЖИЛА. 35. ЛЕТ / СЕИ КРЕСТ / СООРУЖЕН / СЕСТРОЮ. АННА. / ТОМАШУК / 12. IV. 1971 года (ДЦ).

3. П. / **АНАСТАСИЯ** / КОВШУК / ЖИЛА 102 ЛЕТ / УМ. 26 — VI — 2012 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ)⁸⁸.

ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ И ДИТЕЙ / **АНАСТАСИИ** ВЛАДИМИРА / И АННИ д. Тофиловци 1955 (ДЦ, надгробие Иакова Рыбака)⁸⁹.

пунктов: ДЦ — Дубичи Церковные; Кл — Клейники; Кур — Курашево; Н — Новоберезово; Ч — Чижи; Чер — Черемха; Ш-Н — Щиты-Новодворы.

⁸⁶ Мы исходим из того, что антропоним — это стержневой компонент (идентификатор) эпитафии; символику безымянных захоронений (ср. «могила неизвестного солдата») мы сейчас не рассматриваем. Комментарии к выбранным для презентации антропонимам и топонимам даются в примечаниях к текстам (отмечаются особенности графических приемов, попытки передать фонетическое звучание, возможные описки и ошибки).

⁸⁷ Наблюдается падежное несогласование термина родства (сыном) и именем (Александр), кириллическая форма которого ориентирована на польский вариант написания имени, ср. *Aleksander*.

⁸⁸ Рядом с памятником сохранена временная табличка, где написано по-польски: *Ś. P. / ANASTAZJA / KOWSZUK / Żyła lat 102*; зафиксирована польская форма имени — *Anastazja*, под польским влиянием возникла и форма *лет* вместо *года*.

⁸⁹ Особенностью данной надписи является то, что [ы] передается буквой *и* (Анни), как в украинской орфографии, однако этот принцип выдерживается непоследовательно: ср. форму *от жены*.

АНАСТАЗИЯ / жэна Афаназия / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (Щ-Н)⁹⁰.

АФАНАЗИЙ

З. У. / БЕЗЮК / **АФАНАЗИЙ** / жил 53 г. ум. 8.08.1946 г. / ИОАН / жил 52 г. ум. 7.06.1948 г. / **АНАСТАЗИЯ** / жэна Афаназия / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (Щ-Н)⁹¹.

ВАСИЛИЙ / [ВАСИЛИЙ] / [ВАСИЛІЙ] / **ВАСИЛИ**

О УПОКОЕНИИ / **ВАСИЛИЯ**⁹² / САКОВИЧА / Ум. II 10. / 1957. г. Ж. 82 г. / ИОАННА ГРИГОРІЯ / ЦЕНЦЕЛА⁹³ / СООРУЖЕН / ЖИ. Д. ТОХВИЛОВ / ЦИ **ВАСИЛИЕМ** / 1958 г. (ДЦ).

За П. / ВО [фото] ЄНН- / А [фото] ГО / ПОРУЧНИКА / **ВАСИЛИЯ** / **ВАСИЛИЄВИЧ** / БОНДАРУКА / ПОГИБ ТРАГИ- / ЧНОЙ СМЕРЬЮ⁹⁴ / 25 Д ИЮНЯ 1953 г / В 6 ВЕЧЕРА Ч. / РОЖД. ЕГО 27 Д / ОКТЯБРЯ 1929 г / СЕЙ КР. СООР. / МАТЕРЬЮ / БОНДАРУК / Д. ЧОХИ (ДЦ).

...СЕИ КРЕСТ / СОРЖ / СЫН **ВА** / **СИЛИ** ЧЫЖЫ / 15 IV 1966 (Ч, надгробие Веры Гаврылюк).

⁹⁰ Написание имени *Анастасия*, видимо, отражает польское влияние. При преобладающем варианте *Анастасия* могут встречаться полонизированные формы. Ср. аналогии в Южном Подляшье: *Анастасия Денесюк* (Заблотье, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 27], *Анастасия Венславовска* (Заблотье, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 105], *Анастасиіа Курыник* (Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 55].

⁹¹ Написание *Афаназий*, очевидно, отражает польскую форму имени, ср. *Atanazy, Athanasius*. В этой форме записи наблюдается своего рода гибрид «восточного» (*Афа-*, а не *Ата-*) и «западного» (*-назий*) вариантов имени.

⁹² В этой эпитафии имя *Василий* присутствует дважды, и написания отличаются. Различия связаны с особенностями передачи мягкости предшествующего согласного [ʲi] = *iu*.

⁹³ Другой интересной особенностью этого надгробия является имя второго поминаемого: *Иоанна Григорія Ценцела*. В данном случае не до конца ясно, идет ли здесь речь о двойном имени или же *Григорий* — имя отца; возможно, из-за нехватки места на памятнике пропущен термин родства «сын» (*Иоанна [сына] Григорія*), см. ниже об отчествах. *Ценцел* — переданная кириллицей фамилия *Ścieciel* (от польск. *ścięcie* ‘резка; резание’), обозначающая еврейскую обрядовую профессию — забойщика скота и птицы в еврейской религиозной общине (ср. рус. *Резник*). За консультацию благодарим С.В. Грунтова.

⁹⁴ Написание обусловлено пропуском буквы, должно быть: *смертью*.

ВАВРЕН

З. П. / ОНОПРЫЮК / ИВАН ум. 1920 г. / **ВАВРЕН** ум. 1920 г. / АКИЛИНА ум. 1936 г. / МИР ПРАХУ ИХ (ДЦ)⁹⁵.

[ВЛАДИМЕР] / ВЛАДИМИР

З. П. / СОФИЯ / АНТОНЮК / ж. 41 г. ум. в 1938 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ЕВДОКИИ ВЕРЫ / И **ВЛАДИМЕРА**⁹⁶ / д. ЧЕХИ в 197(?) (ДЦ).

ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / **ВЛАДИМЕРА** И ИВАНА / д. ДУБИЧИ в 1970 г. (ДЦ, надгробие Якима Герасимюка).

ВЛАДИМИР / РОМАНОВИЧ / СТАРОСЕЛЬНИК / УБ. НЕМЕЦКИМИ / ОКУПАНТАМИ / 27. VI. 1941 г. / НА 25 г. ЖИЗ. / ПОМЯНИ ЕГО ГОСПОДИ / ВО ЦАРСТВИИ ТВОЕМ / ДОРОГ СЫНУ / ДИАКОН РОМАН и / МАРИЯ / с. ДУБИЧИ 17 IX 1949 г. (ДЦ).

ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ И ДИТЕЙ / АНАСТАСИИ **ВЛАДИМИРА** / И АННИ д. Тофиловци 1955 (ДЦ, надгробие Иакова Рыбака).

ГРИГОРИЙ / [ГРИГОРІЙ] / ГРЫГОРЫЙ

УПОКОЙ Г. / ДУШУ РАБА ТВОЕГО / АЛЕКСЕЯ / ЛЕОНИЮКА / ПОГ. ОТ НЕМЦОВ / В ЛЮБЛИНЕ В 1943 г. / ЖЫЛ 34 года / СТЕФАНА ж. 50 л. / АКУЛИНЫ ж. 66 л. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ / АННЫ И СЫНА **ГРИГОРИЯ** / д. ГРАБОВЕЦ в 1974 г. (ДЦ).

...ИОАННА **ГРИГОРИЯ** / ЦЕНЦЕЛА (ДЦ).

З. П. / ПЕЛАГИЯ / ПЕТРОВНА / ОНОПРЫЮК / ж. 74 л. ум. 3IX63 / МИР ПРАХУ ТВОЕ- / М.У. / ДОРОГОЙ МАМЕ / КРЕСТ СООРУЖЕН / **ГРЫГОРЫЕМ**. ОЛЬГОЙ / ДЕР. МОХНАТЕ (ДЦ)⁹⁷.

ЕВДОКИЯ / ЯВДОКИЯ

З. П. / **ЕВДОКИЯ** ТИХА / ЖЫЛА 60 лет УМ. 1922 г. / муж её РОМАН / ЖЫЛ 57 лет УМ. 1909 / МИР ПРАХУ ИХНЕМУ / ПАМЯТЬ ОТЪ ДЕТЕЙ / д. ТОФИЛОВЦЫ (ДЦ).

⁹⁵ В эпитафии зафиксирован один из разговорных вариантов церковного имени *Лаврентий* (ср. польское имя *Wawren*). В данной местности бытовало и каноническое имя, ср. *Игнат Лаврентиевич Оноприук* (ДЦ). Ср. также известную фамилию *Вавренюк, Вавренчук*.

⁹⁶ Ср. польскую форму имени — *Włodzimierz*. Об имени *Владимир* и его формах см. [Толстая 2020].

⁹⁷ Затруднение вызывает прочтение даты — 31 октября или 3 сентября?

ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / **ЕВДОКИИ** ВЕРЫ... (ДЦ, надгробие Софии Антонюк).

БУДИ ГОСПОДИ / МИЛОСТЬ ТВОЯ / И БЛАГОСЛОВИ ДО /
СТОЯНИЕ ТВОЕ / ФЕКЛА, НИКОЛАЙ, **ЯВДОКИЯ** / И ОЛГА /
СООРУЖЕН / ФЕКЛОЙ ШАТЫЛОВИЧ / д. ЧЕХИ-О. 14.XI.1955 г.
(ДЦ, обетный крест, прицерковный участок).

КАТЭРИНА

ЗА. УП / РАБИ / БОЖИЙ / **КАТЭРИ** / **НИ** ДЕРЭ / ВНІ ДУБИ / ЧИ
(ДЦ)⁹⁸.

[ЛЕВ]

З. П. / ЛВА ИВАНЮК / жыл 69 лет / мир пРахУ твоємУ / Грабовец
(ДЦ)⁹⁹.

МАРИЯ / МАРЫЯ

БЕРЕЗНЯК / младенцы / **МАРИЯ** / ИОСИФ / **МАРИЯ** / МИР
ПРАХУ ВАШЕМУ (ДЦ).

ДОРОГ МУЖУ И СЫНУ / **МАРИЯ** / Д. ТОФИЛОВЦЫ І І 1950 г
(ДЦ, надгробие Иустина и Иоанна Рыбак).

З. П. / ТИХОНЬ / ГИЛЬ / ж. 50 л. ум в 1919 г. / МИР ПРАХУ
ТВОЕМУ / 1965 г. / ПАМЯТЬ ОТ ВНУКИ **МАРИИ** (ДЦ).

...ДУШЫ / РАБЫ ТВОЯ / ОНІКІЯ / І **МАРІЙ** / КАРЧЕВСКІ... СЕЙ
КРЕСТ / СООРУЖОН / ДОЧЕР **МАРІЙ** / СЕГЕНЬ... (Ч, надгробие
Карчевских).

З. П. / **МАРЫЯ** / КАЗИМИРУК / ЖИЛА 30 Л. / МИР ПРАХУ ТВО
ПАМЯТТОТСЫНА (ДЦ).

НАТАЛЯ

З. У. / **НАТАЛЯ** / ЯГОДНИЦКА / РОД VII 5 1892 / ПОМ VI 1981 /
МИР ПРАХ / СОП. СЫН ПАВОЛ (Ч)¹⁰⁰.

⁹⁸ Надпись отражает украинскую графическую систему, $u = [y]$, $i = [и]$. Буква э использована для передачи звучания имени. В данной эпитафии отсутствует фамилия умершей (об этом см. ниже).

⁹⁹ Нетипичный случай: форма имени подана не в им. п., окончание фамилии, видимо, не поместилось. Особенностью этой надписи является также сочетание кириллической и латинской графики — мена кириллических букв на латинские: употребляется R вместо Р, Y вместо У.

¹⁰⁰ Имя *Наталя* (в украинской форме) дано в сочетании с фамилией *Ягодницка* (в польской форме).

НИКОЛАЙ / МИКОЛАИ

ТРОФИМ ж. 15 л. / ПОГИБ ТР. СМ. в 1942 г. / **НИКОЛАЙ** ж. 20 л. / ПОГИБ НА ВОЙНЕ в ГЕРМ. / 6 II 1945 г. / КАСЯНЮКИ / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ СЕСТЕЙ¹⁰¹ / БРАТЬЕВ д. ГРАБОВЕЦ / в 1986 г. (ДЦ).

БУДИ ГОСПОДИ / МИЛОСТЬ ТВОЯ / И БЛАГОСЛОВИ ДО / СТОЯНИЕ ТВОЕ / ФЕКЛА, **НИКОЛАЙ**, ЯВДОКИЯ / И ОЛГА / СООРУЖЕН / ФЕКЛОЙ ШАТЫЛОВИЧ / д. ЧЕХИ-О. 14.XI.1955 г. (ДЦ, обетный крест, прицерковный участок).

...СООРУЖОН / РОДИТЕЛЬАМИ / **МИКОЛАИ** И НИНА / ГИРАСИМИЮК ДИР ЧЕХИ / ОРЛЬАНСКИ (ДЦ, надгробие Мирослава Герасимюка)¹⁰².

ОЛЬГА / ОЛГА

З. П. **ОЛЬГА** / РОМАНОВНА / КОРХ / ж. 71 г. ум. 27 VI 1983 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ИВАНА И НИНЫ д. ДУБИЧИ / в 1984 г. (ДЦ).

ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ДЕМЯНА И **ОЛЬГИ** / д. ЧЕХИ в 1986 г. (ДЦ, надгробие Анны Чиквин).

З. П. / МАРТА / ТОПОР / ж. 80 л. ум. 28 VI 1975 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ВНУКИ / **ОЛЬГИ** и ее МУЖА ПАВЛА / д. ТОФИЛОВЦЫ в 1975 г. (ДЦ).

КРЕСТ СООРУЖЕН / ГРЫГОРЫЕМ. **ОЛЬГОЙ** / ДЕР. МОХНАТЕ (ДЦ, надгробие Пелагии Онопрыук).

СЕЙ КР. СООР. / **ОЛЬГОЮ** / ДУДСЬЛ / 1969 Г. (Ч, надгробие Фомы Левчука).

СЕЙ КРЕСТ / СОР **ОЛГА** / ВИЛКІЕВІЧ / ЧІЬЖІЬ 20 IX / 1963 г. (Ч, надгробие Кирилла Билкевича)¹⁰³.

ФЕКЛА, НИКОЛАЙ, ЯВДОКИЯ / И **ОЛГА** (ДЦ, обетный крест, прицерковный участок).

¹⁰¹ Должно быть: *сестер и*.

¹⁰² Надпись передает польскую (*Mikołaj*), украинскую (*Миколай*) или белорусскую (*Мікалай*) форму имени при использовании русской орфографии.

¹⁰³ Написание *Олга*, возможно, появляется под влиянием польской формы имени (*Olga*), где буква *l* передает полумягкий звук «[l]-европейское», — в таком случае *ь* в кириллическом написании имени становится излишним.

ПАВОЛ / ПАВЕЛ

Памятник *Натале Ягодницькой* (эпитафию см. выше) соорудил ее сын *Павол*¹⁰⁴.

3. П. / **ПАВОЛ** / ПАРФЕНОВИЧ / ЯКИМЮК / ж. 62 г. ум. 4 II 1966 / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМ'ЯТЬ ОТ ЖЕНЫ ДАРИИ / И ДЕТЕЙ ГРИГОРИЯ И ВЕРИ / д. ГРАБОВЕЦ 15 IX 1967 г. (ДЦ)¹⁰⁵.

3. П. / **ПАВОЛ** / МАКСИМЭК / род. 1884 г. ск. 1944 г. / ЛИДИЯ / род. 1931 г. ск. 1934 г. / НИНА / жила 3 мес. (Ш-Н).

ПАВЕЛ / ДНМНТРЕВНЧ АРТЫШУК / род. 1919 г. / ПОГНБ В ГОДИ / ОТЕЧЕСТВЕННОЇ ВОЇНЫ / 1941–45 г. / В БОЯХ ЗА ОБОРОНУ ЛЕНННГРАДА / ПАМ'ЯТЬ ОТ БРАТА (Кур)¹⁰⁶.

ПАРАСКЕВИЯ / ПАРАСКЕВА / [ПЕРАСКЕВА]

П. 3. / **ПАРАСКЕВИЯ** / ПАВЛОВНА / ПШЧОЛА / Ум. 27 октября / 1943 го. / жи. 70 го. / ПЕТРА / **ПАРАСКІЄВИИ** / ОКІЄНІИ / НАЗАРА / ЛІКІЄРИИ / ОЛЕКСІЄЯ (ДЦ)¹⁰⁷.

3. П. / ИВАН / ГРИГОРУК / жил 30 лет / убит нем. окуп. / 27 VI 1941 г. / И ДОЧКА АНАСТАСИЯ / ж. 4 г. ум. в 1941 г. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМ. ОТ ЖЕНЫ МАРИНЫ / И МАТЕРИ **ПАРАСКЕВИ** / д. ДУБИЧИ 1969 г. (ДЦ).

3. П. / КОРНИЛО / МАРЧУК / жыл 81 год / ум. 13 VIII 1960 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМ. ОТ ЖЕНЫ / **ПАРАСКЕВЫ** И / СЫНА МАКСИМА / д. ДУБИЧИ 20 IX 1960 г. (ДЦ).

¹⁰⁴ Рядом находится могила других членов семьи Ягодницких, памятник установлен, возможно, тем же человеком, но имя его теперь записано как *Павел*: СЕЙ КРЕСТ СООРУДИЛ / **ПАВЕЛ** / с Чижи 1967 г. (Ч). В форме *Павол* можно усмотреть проявление краткого призвука на месте скопления согласных. Это не единственный зафиксированный нами случай, и параллели находятся в соседнем регионе, ср.: *Павол Патрейко* (Захорув, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 75], *сын Павол пом — 18 лет* (Заблотье, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 105].

¹⁰⁵ Особенностью данной надписи является то, что [ы] передается буквой *и* (*Вери*), как в украинской орфографии, однако этот принцип выдерживается непоследовательно: ср. форму *от жены*.

¹⁰⁶ Имеет место смешение кириллических и латинских букв, вместо И употребляется латинская N, вместо У — латинская Y. Возможно также, что мастер «отзеркалил» кириллическую букву И.

¹⁰⁷ В данной локальной традиции мягкость предыдущего согласного передается сочетанием двух букв, например [’э] = *ie, ic, ue, ye*. На этом надгробии предпочтение отдано варианту *ic*. Но в написании имени *Параскевия* наблюдается вариативность — использованы буквы *є* и *іє*.

1935 г. Д 25 / АПРЛА / МІР ПРАХУ / ТВОЄМУ. / ИВАІА СКО 1934 /
МАРӨА. СКОЧ 1934 / АННА **ПАРАСКВІЙ** / N ВСЕХ СРОДНИКОВ /
СЕ КРСТЪ СОРУЖЕНЪ / СИНОМЪ / ОИЛИПОМЪ (ДЦ).

ЗДЕС ПОКОЯТСЯ / ПРАХИ РЕБ. БОЖИХ / [...] / ЯКОВ СТЕПАН /
ПЕРАСКЕВА... (Кл).

ТОМАШ

Польское имя *Томаш* встретилось на памятнике на кладбище в д. Клейники в перечне других имен. При внимательном изучении надгробия стало очевидно, что буква *ш* вырезана поверх *s*. Можно предположить, что на резчика повлияло привычное в латинском написании имя *Tomasz*, но потом он исправил «описку»¹⁰⁸. Форма имени *Томаш*, вероятно, говорит о том, что это крестильное имя, которое может отличаться от того, которым пользовались в быту¹⁰⁹.

УЛЬАНА / УЛЯНА

З. П. / **УЛЬАНА** / РОМАНОВНА / САМОСЮК / ум. I XI 1957 г. /
НА 75 ЛЕТ / ЖЫЗНИ / МУЖ ЖЕНЕ / ДЕТИ МАТЕРИ... (ДЦ).

З. П. / **УЛЯНА** / САПЕЛКА / ж. 66 л. ум. в 1945 г. / МИР ПРАХУ
ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / УЛИСИ ВЕРЫ / И ТАТЬЯНЫ в 1979 г.
(ДЦ)¹¹⁰.

ХАЛИНА

В одной из эпитафий указано, что памятник матери поставили «дети Сергей, Иван и Халина» (ДЦ)¹¹¹.

¹⁰⁸ Ср. сходные польские формы имен в Южном Подляшье: ЗДЕСЬ ПОКОИТСЯ ГАВРИЛЮК ПАВЛИНА [...] *ЭЛЬЯШ* (Заблотьє, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 32].

¹⁰⁹ Феномен «двуименности» описывает Ю. Страчук: у восточных славян — католиков человек может быть крещен польским именем в костеле (*Томаш*), при этом он осознает, что существует некий «русский» аналог его имени, не всегда корректно воспроизводимый (*Тимфодер*); у православных крестильное имя также может отличаться от того, что используется в быту (*Григорий* — *Юрек*) [см. Straczuk 2013: 157–161].

¹¹⁰ Имя *Уляна* встретилось также на коллективном памятнике в д. Клейники. Ср. украинскую форму имени *Уляна*.

¹¹¹ Особенностью данной надписи является передача [х] («г фрикативного») с помощью *х*. Таким образом, написание имени совпадает с польской формой этого имени — *Halina*. Ср. в Южном Подляшье: *Halina Buta* (Хелм) [Czyżewski 2013: 20].

ГИПОКОРИСТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ИМЕНИ

Уменьшительные формы имен можно встретить на памятниках, маркирующих захоронения детей:

З. П. / ЕЛЕНА / КРАВЧУК / ж. 22 г. ум. в 1953 г. / её доч **ОЛЯ** ж.
10 дн / её бр. **ПЁТР** и **ИЛЯ** / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ
МАТЕРИ / АНИСИИ БАГРОВСКОЙ / д. ГРАБОВЕЦ в 1972 г. (ДЦ).

Здесь имя *Ольга* представлено в виде гипокористического варианта *Оля*. Имя *Илья* можно трактовать двояко: как вариант написания имени *Илья* / *Илия* и как уменьшительную форму, если человек умер в детстве (на памятнике эти сведения отсутствуют)¹¹².

ОТЧЕСТВА

Встречаются довольно часто и являются отличительной особенностью «православных» эпитафий (так как в польском языке отчества отсутствуют):

З. П. / ПАВЕЛ / **ДЕМИЕНОВИЧ** / ОНОПРИИЮК / ж 80 л
ум. 3.II.1965 г. / Д. ИСТОК 1965 г. (ДЦ)¹¹³.

¹¹² Ср. примеры из Южного Подляшья (курсив наш. — О. Б., М. Я.): *ЖЕНЯ ХОРУЖАЯ* / РОД. 28 ДЕК 1905 Г. / СК. 21 ФЕВ, 1911 Г. / СПИ [...] / ДОРОГАЯ ДОЧУРКА (Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 22]; В. П. МАЛЕНЬКОМУ *КОЛІ ЛЕВЧУКУ* (Хорошинка, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 58]; В. П. ВОЛЧОК / *ПАВЛУША* / 31/3 88 – 1/4 88 / СПИ СПОКОЙНО / СИНОЧЕК (Тересполь) [Czyżewski 2013: 106]. А. Дудек-Шумигај также отмечает, что в детских эпитафиях часто используются гипокористические формы (*synek, braciszek*), уменьшительные имена, название «ангелом» (*śpij aniołku drogi*) [Dudek-Szumigaj 2016b: 210–211]. В нашем материале тоже встречаются такие варианты, например «сынок наш дорогой» (ДЦ, памятник Мирославу Яконюку).

¹¹³ Ср. имя **ДЕМЯН**: *Демян Михайлович Василюк* (ДЦ), *Демян Демидюк* (Яблечна, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 27], *Демян Маринюк* (Ольшин, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 63], «від зятя *Демяна*» (Збереже, Влодавский пов.) [Czyżewski 2013: 37].

Отчества также могут представлять в сокращенной форме (как притяжательные прилагательные)¹¹⁴:

ПАВЕЛ / **ЗИНОВИЕВ** / РОЛЯ / род. 24 III 1909 / уб. в польск. арм. / 16 IV 1945 г. / и похоронен / в г. Кольфурт / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ);

О ВЕЧНОЙ / ПАМЯТИ / СТЕФАНА / **АЛЕКСЕЕВА** / ОНИЩУКА / УБИТОГО / [нижняя часть надписи ушла под землю] (Кур, прицерковный участок).

Характерно, что отчество довольно часто присутствует на могилах младенцев (при этом далеко не у всех взрослых). Возможно, это связано с желанием родителей дополнительно подчеркнуть причастность умершего к роду, дважды обозначив таким образом имя его отца (второй раз имя отца упоминается в качестве подписи под эпитафией):

З. П. / МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / **ГЕОРГИЕВИЧ** / ЯКОНЮК / р. 22-VI 1962 г. / ум. 30 III 1963 г. / СЫНОК НАШ ДОРОГОЙ / ЛЕЖЫШ ТЫ В ЗЕМЛИ СЫРОЙ / МЫ ОЧЕНЬ ПЕЧАЛИМ СЕБЬЯ / ЖЕ БОЛЬШЕ НЕ УВИДИМ ТЕБЬЯ / **ГЕОРГИЙ** И НИНА / с дер. ЧЕХИ 20 IV 1963 г. (ДЦ)¹¹⁵;

З. П. / МИХАИЛ / **СИМЕОНОВИЧ** / ТАРАСЮК / род. 13 XI 1949 г. / ум. 16 VIII 1950 г. (ДЦ).

Фамилии

Самыми частотными фамилиями в исследованных некрополях являются отыменные фамилии с окончанием на -ук/-юк

¹¹⁴ Осмелимся предположить, что аналогичный случай зафиксирован в материалах Ф. Чижевского: Б. П. / **ИЛЬЯ ПРОКОПЕВ** / ТРИГУБА / СК [...] 1934. НА 64 ГОДУ / ЖИЗНИ (Собибор, Влодавский пов.), но при этом публикатором отчество трактуется как часть двойной фамилии — *Prokopiew-Triguba* [Czyżewski 2013: 80], хотя против этого свидетельствует разбиение на строки в тексте эпитафии. Ср. также отчество у женщины: ПРАХЪ ПАВЛЫ / **ВАСИЛЬЕВНОЙ** / ФИЛИПЮК (Носув, пов. Бяла Подляска) [Там же: 31], которое склоняется по парадигме прилагательного.

¹¹⁵ Особенности эпитафии является написание *жы*, мягкость губного согласного [б] передается сочетанием букв *ья* (*тебья*, *себья*).

(Бартошук, Бондарук, Григорук, Пёнчук, Вавренюк, Гаврилюк, Оноприук, Тарасюк и т. п.). Написание фамилий на -юк обусловлено особенностями графических приемов для обозначения мягкости предыдущего согласного ([ʹу] = ю, уу, ию, бу), в связи с чем наблюдается значительная вариативность написаний. Также встречаются типичные для этого региона фамилии на -ич (Билкевич, Дубкович, Рынкевич, Саевич, Сакович, Чирнишевич и т. п.) и прозвищные фамилии: Галка, Гиль (ср. польск. *gila* 'снегирь'), Качка, Крук, Кулик, Пчела, Рыбак, Шершень и т. п. Рассмотрим некоторые примеры.

ГЕРАСИМЮК / ГЕРАСИМИЮК / ГИРАСИМИЮК

З. П. / ЯКИМ / ИГНАТИЕВИЧ / **ГЕРАСИМЮК** / ж. 27 л. ум. 29 X 1925 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ВЛАДИМЕРА И ИВАНА / д. ДУБИЧИ в 1970 г. (ДЦ).

Анна Григорієв / на **Герасимюк** / ум. 8 мая 1934 г. / на 58 г. жизни / Демян Алексан / дра. Григорій Па- / раскева. Игнатій / Христина Марія / Вера. Софія. Иг- / натій Екатери- / на Екатерина (ДЦ).

В П / ЗДЕСЬ ПОКОИ- / ТЦА МЛАДЕНЕЦ / МИРОСЛАВ / **ГЕРАСИМИЮК** / РОД 28 V 1962 г. / ПОМ 30 V 1962 г. / ВЕЧНАЯ / ПАМЯТЬ ЕМУ / СЕЙ КРЕСТ / 1968 г. / СООРУЖОН / РОДИТЕЛЬАМИ / МИКОЛАИ И НИНА / **ГИРАСИМИЮК** ДИР ЧЕХИ / ОРЛЯНСКИ (ДЦ)¹¹⁶.

ОНОПРЫЮК / ОНОПРИИЮК / ОНОПРИЮК¹¹⁷

З. П. / ПЕЛАГИЯ / ПЕТРОВНА / **ОНОПРЫЮК** / ж. 74 л. ум. 31X63 / МИР ПРАХУ ТВОЕ- / М.У. / ДОРОГОЙ МАМЕ / КРЕСТ СООРУЖЕН / ГРЫГОРЫЕМ. ОЛЬГОЙ / ДЕР. МОХНАТЕ (ДЦ).

З. П. / **ОНОПРЫЮК** / ИВАН ум. 1920 г. / ВАВРЕН ум. 1920 г. / АКИЛИНА ум. 1936 г. / МИР ПРАХУ ИХ (ДЦ, надпись на черной табличке на металлическом кресте).

¹¹⁶ В данной эпитафии наблюдается расхождение в написании фамилии младенца и его родителей (мена букв *е* и *и* в безударной позиции); графическая «гиперпередача» мягкости согласного ([ʹу] = ию; в большинстве подобных фамилий используется сочетание *уу*).

¹¹⁷ Фамилия образована от имени *Оноприй* (*Онуфрий*), где *ф* = *п* (ср. ниже *ф* = *хв*: *Тохвиловцы*). В первом варианте твердый [р], во втором и третьем – мягкий.

3. П. / ПАВЕЛ / ДЕМИЕНОВИЧ / **ОНОПРИИЮК** / ж 80 л ум.
3.II.1965 г. / Д. ИСТОК 1965 г. (ДЦ).

3. П. / ИГНАТ / ЛАВРЕНТИЕВИЧ / **ОНОПРИЮК** / прожил 56 лет /
ум. 28 IV 1963 г / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ
И СЫНА / дер. ДУБИЧИ-Ц, в VI 1963 г. (ДЦ).

ТАРАСЮК / ТАРАСИУК

3. П. / МИХАИЛ / СИМЕОНОВИЧ / **ТАРАСЮК** / род. 13 XI 1949 г. /
ум. 16 VIII 1950 г. (ДЦ).

3. П. / ПАВЕЛ / **ТАРАСИУК** / жил 86 лет / ум. 28. VII. 1949 г. /
МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ)¹¹⁸.

БИЛКЕВИЧ (ВИЛКІЕВІЧ)

3. П. / РАВА ВОЖІЬ / КИРІЬЛА / **БИЛКИЕВИЧ** / ПР 78 ЛЕТ / СК
17 III 1951 / МИР ПРАХ / СЕЙ КРЕСТ / СОП ОЛГА / **ВИЛКІЕВІЧ** /
ЧІЬЖІЬ 20 IX / 1963 г. (Ч)¹¹⁹.

ПЧЕЛА / ПШЧОЛА¹²⁰

СТЕФАН / ПЕТРОВИЧ / **ПЧЕЛА** / жил 71 г. / ум. 12 III 1949 г. /
ПЕТР ПАВЕЛ И / АЛЕКСЕЙ / МИР ПРАХУ ВАШЕМУ / НЕЗАБВЕН
ДЫВЕРУ / ПАРАСКЕВА **ПЧЕЛА** / Д. ТОФИЛОВЦЫ / 20. IV 1949
(ДЦ)¹²¹.

П. 3. / ПАРАСКЕВИЯ / ПАВЛОВНА / **ПШЧОЛА** / Ум. 27 ок-
тябра / 1943 го. / жи. 70 го. / ПЕТРА / ПАРАСКІЕВИИ / ОКСІЕННИИ /
НАЗАРА / ЛИКІЕРИИ / ОЛЕКСІЄЯ (ДЦ).

¹¹⁸ Мягкость предыдущего согласного выражена с помощью сочетания двух букв ([’у] = *уу*) и ориентирована на польскую форму написания фамилии — *Tarasiuk*.

¹¹⁹ Данная эпитафия уникальна, так как в ней можно наблюдать сразу несколько графических особенностей. Разница в графической передаче фамилий обусловлена смешением кириллицы и латиницы при передаче [б]: Б кириллическая заменяется на В латинскую (при внимательном изучении памятника видны исправления кириллической буквы на латинскую: РАВА ВОЖІЬ, ВИЛКІЕВІЧ). Кириллическая Ы передана как ІЬ — ВОЖІЬ, КИРІЬЛА, ЧІЬЖІЬ.

¹²⁰ Вариант *Пичола* наводит на мысль, что в варианте *Пчела* могла бы быть буква ё, отражающая звучание (к сожалению, в живом произношении нами не зафиксировано), ср. польск. *pszczoła*, укр. *пчола*.

¹²¹ Памятник посвящен «незабвенному дыверу» (деверю, т. е. брату мужа), ср. укр. *дівер*.

РОЛЯ / РОЛЬА / РОЛА¹²²

ПАВЕЛ / ЗИНОВИЕВ / **РОЛЯ** / род. 24 III 1909 / уб. в польск. арм. / 16 IV 1945 г. / и похоронен / в г. Кольфурт / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (ДЦ).

3. П. / МИРОН / **РОЛЬА** / РОД. 1863 / УМ. 1933 / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / [...] / СООРУЖ / АННА **РОЛА** / Д. ТОФИЛОВЦЫ 24 IV 1952 (ДЦ).

РЫБАК / РИБАК¹²³

3. П. / АНАСТАСИЯ / **РЫБАК** / ж. 94 г. ум. в 1981 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ / ПАМЯТЬ ОТ РОДНЫХ / в 1982 г. (ДЦ).

3. П. / ИАКОВ / ФИЛИППОВИЧ / **РИБАК** / жил 67 л. / ум. 27. IX. 1955 г. / ПАМЯТЬ ОТ ЖЕНЫ И ДИТЕЙ / АНАСТАСИИ ВЛАДИМИРА / И АННИ д. Тофиловцы 1955 (ДЦ).

Отдельно отметим имена и фамилии, в написании которых предполагается, но чаще всего не используется буква ё.

3. П. / ФИЛИПА / **ГОЛЬОНКО** / УР. 1893 г. ПР. 1945 / ПАМЯТЬ / ОТ ЖЕНЫ / И ДЬЕТЬЕЙ / ЧЫЖЫ дн. 17 IV 49 (Ч)¹²⁴.

¹²² Написание фамилии обусловлено особенностями графических приемов для обозначения мягкости предыдущего согласного ([ʼa] = я, ъа); вариативность представлена даже в одной и той же эпитафии. Вариант *Рола* можно объяснить тем, что писавший осознавал обязательную «мягкость» предшествующего согласного («[л]-европейское»). Однако нельзя исключать возможность случайного пропуска буквы. Фамилия в форме род. п. (*Роли*) представлена в списке на коллективном обетном кресте, установленном на прицерковной территории в д. Дубичи Церковные.

¹²³ Варианты написания фамилии встретились на рядом стоящих памятниках, представляющих собой семейное захоронение жены и мужа из д. Тофиловцы. В эпитафии на надгробии мужа, возведенном в 1955 г., прослеживается влияние украинской орфографии (непоследовательное), что передает особенности местного говора (*жены Анни; Тофиловцы; дитей; Рибак*). Эпитафия на могиле жены (1982 г.) написана на русском языке без ошибок. Фамилия Рыбак также упоминается в форме род. п. (*Рыбака*) на коллективном обетном кресте (ДЦ, прицерковная территория).

¹²⁴ Мягкость предыдущего согласного в этом случае передается сочетанием букв *ьо*. На кладбище в Чихах есть также надгробие Григория *Голёнка* (скончался 01.06.2007 г.).

З. П. / ЗА УПОКОЙ / РАБА БОЖОГО / ФИОДОРА / **ПИОНЧУКА** /
ПОМЕР 24. МАЯ / 1900 ГОДУ / ПОЖЫЛ 77 Г. ОТ РОДУ (*Чер*)¹²⁵.

Единственное имя, в котором встречается буква ё, — *Пётр*
(мы зафиксировали два случая):

З. П. / **ПЁТР** / ВИШНЕВСКИ... (*Ч*);

З. П. / ГЕРМАН / КАЧКА / ж. 65 г. ум. В 1831 г. / ДЕТИ ЕГО
МАРИЯ / ТИМОФЕЙ АНАСТАСИЯ / ВН. ИВАН И ПР. **ПЁТР** / МИР
ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕИ / д. ДУБИЧИ-Ц. 1974 г. (*ДЦ*).

На некоторых надгробиях польские формы фамилий (на *-ски*,
-ска) записаны кириллицей. При этом может использоваться рус-
ская или белорусская графика (*-скі*, ср. укр. *-ський*).

З. П. / ПЁТР / **ВИШНЕВСКИ** / род. 2.01.1976 г. / погиб траг. см. /
14.04.1979 г. (*Ч*).

З. П. / ХАРИТОН / **ГРУШЕВСКИ** / жил 33 года / погиб в лагери
немецком / 6 — I — 1944 г. / МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (*Кур*).

З. П. / ПАВЕЛ / **ЯГОДНИЦКИ** / жил 65 лет / ум 11 XI 1990 г. /
МИР ПРАХУ ТВОЕМУ (*Ч*)¹²⁶.

ПРИМИ ВО / ЦАРСТВІЬ ТВО / ЕМ ДУШЫ / РАБЫ ТВОЯ / ОНІКІЯ /
І МАРІЙ / **КАРЧЕВСКИ** / СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖОН / ДОЧЕР МАРІЙ /
СЕГЕНЬ / ЧЙЖІЬ 7.IV.1955 (*Ч*).

АНИСИМ **БАГИНСКИ** / ОТ РОДУ 32 ГОДА / СКОН. ЖИЗ. 14
ДЕКАБ / 1935 Г. МИР ПРАХУ / ТВОЕМУ В ПАМЬЯТ / ПО ДОРОГОМУ
МУЖ (*ЩН*).

ЕЛЕНА / ЯКУБОВНА / **КАЛИНОВСКА** / ум. 22 ноября / жила
24 года / ОКСЕНИ / МАКАРИЯ (*ДЦ*)¹²⁷.

Показательны случаи, когда на одном и том же кладбище, по-
близости или даже на одной и той же могиле есть надписи на двух
языках, — таково захоронение четы Масальских на кладбище

¹²⁵ Мягкость предыдущего согласного в этом случае передается соче-
танием букв *ио*.

¹²⁶ Выше упомянута *Наталья Ягодницка* (Чижи). Рядом расположено
двойное семейное захоронение (возможно, мать и сын): Мария (1923–
2011) и Павел (1949–2004) **ЯГОДНИЦЫ**.

¹²⁷ В эпитафии отсутствуют годы рождения и смерти.

в Дубичах Церковных: постоянный памятник содержит эпитафию на русском языке и изображение православного шестиконечного креста; первые деревянные кресты с временными табличками на польском прислонены к памятнику.

Левое надгробие:

З. П. / МАРИЯ / **МАСАЛЬСКА** / жила лет 88 / ум. 4.II.1999 / МИР
ПРАХУ ЕЁ.

На кресте временная табличка:

Ś. P. / **MASALSKA MARIA** / Żyła lat 88 / Zm. dn. 04.02.1999 r. /
Prosi o modlitwę / DO BOGA.

Правое надгробие:

З. П. / ИЯКОВ / **МАСАЛЬСКИ** / жил лет 96 / ум. 1.XII.2005 / МИР
ПРАХУ ТВОЕМУ.

На кресте временная табличка:

Ś. P. / JAKUB / **MASALSKI** / Żył 95 lat / Zm. dn. 01.12.2005 r. / Prosi
o modlitwę / Do BOGA¹²⁸.

В ряде случаев при транслитерации польских фамилий кириллицей передается белорусская фонетика (например, твердый [ч]):

З У / ИОАНА — МАРФЫ / РО 1871–1868 / УМ 1922–1922 / 15 XII
8.XII / КР. ПОС. / АНТОНИЙ / ПАРАСКЕВА / **ЛЕШЧЫНСКИ** (Чер)¹²⁹.

¹²⁸ При сравнении двух табличек бросается в глаза разночтение в указании возраста.

¹²⁹ Видимо, в могиле покоятся супруги: муж (1871 — 15.XII.1922) и жена (1868 — 8.XII.1922). Черты белорусской фонетической орфографии встречаются и на других эпитафиях, ср.: МАРИЯ / СИЛЬВОНЮК / род. 18.10.1968 / ск. 12.07.1974 / от скорбящих / родителей (Щ-Н).

Интересной особенностью является упоминание девичьей фамилии умершей, встретившееся всего один раз на женском надгробии¹³⁰:

ЗА УП. / Дмитрук Анна / **здому Саевич** / у. 17 VI 1891 зм. / 24
IX 1959 го. / прсив о молитве / соруужъ Р.Б. / Дмитрук Максим /
Климиук Владимир (ДЦ)¹³¹.

При обсуждении этого сюжета С.В. Грунтов подтвердил, что традиция указывать родовую фамилию замужних женщин была характерна в XIX в. для памятников шляхты (чаще использовалась формула «z (‘из’) + фамилия» и гораздо реже — «z *domu* + фамилия»), она начала исчезать после 1939 г.¹³²

¹³⁰ Возможно, имеются и другие примеры, которые могут быть обнаружены при сплошном обследовании некрополей.

¹³¹ Отметим транслитерацию польских сокращений (*urodziła się* — «у.», *zmarła* — «зм.»); обычно используются русские сокращения: «род.» / «ум.», «пом.», «ск.». Калькой с польского является формула «Пр[о]сив о молитве» (ср. польск. *Prosi o modlitwę*) — как бы от лица умершего, однако чаще глагол встречается в форме первого лица — *Proszę o modlitwę*, т. е. «я (умерший) прошу» (за комментарий авторы благодарят С.В. Грунтова).

¹³² Ср. примеры из Южного Подляшья — самый ранний 1905 г., самый поздний — 1999 г. (курсив наш. — О.Б., М.Я.): ЖЕНА [...] ИЗ АНТИБОРЦЕВ (ум. в 1940 г., Кодень, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 14]; АННА / ХАРИТОНОВНА / ДАВИДЮК / З ВАСИЛЕВСКИХ (ум. в 1938 г., Домбровица Мала, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 25]; КАТЪРИНА / З / ЯКИМЮКУВ / НАЗАРЕВИЧ (ум. в 1935 г., Колония Камень, Хелмский пов.) [Czyżewski 2013: 68]; ...ФРАНЦИШКИ / ОПЕНКО / УРОЖДЕННОЙ / ВАСИНЧУКЪ... (ум. 1905 г., Хелм) [Czyżewski 2013: 72]; ОЛЬГА / ДИМИТРИЕВНА / ШКОДЗИНСКА / ИЗ ПАНТЕЛЕВИЧЕЙ (ум. в 1954 г., Кодень, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 74]; ANNA POKOJNIKOW / Z NAMIŃSKICH (ум. в 1933 г., Хелм) [Czyżewski 2013: 78]; KATARZYNA TYMIENČZUK / Z RUSINKÓW (ум. в 1960 г., Дратув, Ленченский пов.) [Czyżewski 2013: 101]; АНАСТАСЯ / БОНДАРУК / С ДОМУ ПРАДИШУК... (ум. в 1979 г., Гола, Влодавский пов.) [Dudek-Szumigaj 2016a: 28]; OLGA / SZPAŃSKA / Z D. TYMOSZUK... (ум. в 1985 г., Бяла Подляска) [Dudek-Szumigaj 2016a: 31]; BARBARA / KARDASZEWSKA / Z D. SZEPELUK... (ум. в 1999 г., Бяла Подляска) [Dudek-Szumigaj 2016a: 31]. Также иногда указывалась родовая фамилия жены-донатора (той, что поставила крест): ...МАРИЕЙ / ИЗ / ГОРБАТЮКОВЪ / НА МОГИЛЕ МУЖА / ГРИГОРИЯ / ТРЕБЫКА (ум. в 1892 г., Добротыче, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 34], мы таких случаев не зафиксировали.

Интересен случай, когда в эпитафии указывается не фамилия женщины, а сообщается, что она была женой такого-то. Эта формула наличествует как на индивидуальном надгробии, так и на семейном захоронении.

ЮЛІАНА ХИЛИМОНЮ / КА ЖЕНА / МАРІА УМ. / 1. АВГУСТА / 1913 г. И ПРО / СРОД. ИХЪ ОТ / ЛЮБАЩИХ / ДЪТЕЙ И / МУЖА (ДЦ).

АНАСТАЗІЯ / жѣна Афаназія (ШН, надгробие Афаназия Безюка).

Еще один показательный случай — это эпитафии без фамилий, которые можно рассматривать как свидетельства приоритета личного имени.

Выше упоминалась «Катэрина деревни Дубичи», чье надгробие не содержит фамилии. Как оказалось, этот случай не является единичным.

О УПОКОЕНИИ / Р.Б. / ЛЕОНТІЯ / УМЕРШ. 22 АВГ. / в 1934 г. / на 52 г. жиз. / И СРОДНИКОВ ЕГО (ДЦ)¹³³.

ЗА УП. / Р Б / ОТРОКОВІЦА / НАДЕЖДЫ / Г. 1925 20.IV / СОН. 1946 25 XII / МІ ПРАХУ / ТВОЕМУ (Ч)¹³⁴.

1935 г. Д 25 / АПРЛА / МІР ПРАХУ / ТВОЕМУ. / ИВАІА СКО 1934 / МАРӨА. СКОЧ 1934 / АННА ПАРАСКВІЙ / N ВСЕХ СРОДНИКОВ / СЕ КРСТЪ СОРУЖЕНЪ / СИНОМЪ / ӨИЛИПОМЪ (ДЦ)¹³⁵.

¹³³ Интересно, что не указана не только фамилия, но и место, откуда происходил человек, а также имена «сродников».

¹³⁴ Обращает на себя внимание несовпадение падежных форм слова *отроковица* (им. п.) и имени *Надежды* (род. п.). Ср.: ЗДЕСЬ ПОКОИТСЯ / ОТРОКОВІЦА / НИНА / ВЛАДИМІРОВНА / МИХАЛЬЧУК (скончалась в 1945 г., Кодень, пов. Бяла Подляска) [Czyżewski 2013: 65].

¹³⁵ Этот поминальный памятник — коллективный; если перечисленные являются представителями одного рода, то какого именно — остается неизвестным. Использована графическая стилизация, которая имитирует почерк полуустав.

ЗДЕС ПОКОЯТСЯ / ПРАХИ РЕБ. БОЖИХ / ХРИСАНФ ТОМАШ /
МЕФОДИИ МИХАИЛ / ЯКОВ СТЕПАН / ПЕРАСКЕВА УЛЯНА / ОЛЬГА
1935 г. МИР / ПРАХУ / ТВОЕМУ (Кл)¹³⁶.

Топонимы

Особый интерес представляют топонимы, зафиксированные на памятниках, — в кириллической транскрипции они передают особенности устной речи тех, кто эти памятники устанавливал.

[ДУБИЧИ ЦЕРКОВНЫЕ]

Разница между вариантами названия наглядно показана на информационном стенде, стоящем возле церкви и содержащем надписи на трех языках (польском, белорусском и, как явствует из пояснения к третьему варианту, «w gwarze miejscowej ludności białoruskiej») [на местном диалекте белорусского населения]):

DUBICZE CERKIEWNE / ДУБІЧЫ-ЦАРКОЎНЫЯ / ДУБІЧЫ-ЦЭРКОВНЫ

Разные графические варианты «местного» названия представлены на придорожных, обетных и могильных крестах (памятниках).

СООРУЖ. ЖЕНЩИН. Д. / ДУБИЧИ-ЦЕРКОВНЫ / 15 МАЯ 1938 г.
(«женский» крест¹³⁷ на перекрестке в д. Дубичи Церковные).

СПАСИ ГОСПОДИ / ЛЮДИ ТВОИЯ И БЛАГОСЛОВИ /
ДОСТОЯНИЕ ТВОЕ / КРЕСТ СООРУЖЕН ЖИТЕЛЯМИ / ДЕРЕВНИ
ДУБИЧИ ЦЕРК. (ДЦ, надпись на придорожном кресте).

¹³⁶ Этот памятник также является коллективным, фамилия не упоминается, и остается неясным, к какому роду относятся умершие. Обращает на себя внимание форма мн. ч. *покоятся прахи*, возникшая здесь логически — для обозначения множественности захоронения.

¹³⁷ В данном регионе зафиксирована практика установки обетных крестов, приуроченных к определенным датам (например, большим праздникам — Крещению, Пасхе, Троице). Часто эти кресты ставила молодежь (или отдельно парни и девушки), вкладывая в их сооружение деньги, полученные за колядование. Обычно такие кресты анонимны, но встречаются и такие, на которых дается пофамильный список донаторов (подробнее см. в главе о мемориальной эпиграфике а также [Белова, Ясинская, 2020]).

Еще один вариант написания — **ДУБИЧИ-Ц.** — присутствует на обетном кресте, установленном возле церкви молодежью на праздник Крещения Господня в 1962 г.

«Сокращенное» название деревни представлено двумя графическими вариантами.

З. П. / КАЛЕНИК / БАХМАТ / ж 55 л ум в 1925 г. / и жена / АНАСТАСИЯ / ж 75 л ум в 1973 г. / МИР ПРАХУ ИХ / ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ / ВЕРИ ИВАНА / И ВНУКОВ Д. **ДУБИЧЫ** / 1968 г. (ДЦ, кладбище).

Вариант названия **ДУБИЧИ** присутствует на надгробиях Катерины и Ольги Романовны Корх (ДЦ, кладбище).

МОРЕ

Название этой деревни в род. п. («деревни Мора») зафиксировано на придорожном кресте в д. Кривятичи:

О / ЗДРАВИИ / ПАРНЕЙ / И ДЕВУШЕК / ДЕР. **МОРА** / ПРИНИМАВШИИ / УЧАСТИЕ / ВТОРЖЕСТВЕ / 30.XII.1956 (Кр)¹³⁸.

ТОФИЛОВЦЫ / ТОФИЛОВЦИ / ТОХФИЛОВЦИ

Написание отражает либо принятую письменную форму, либо звучание топонима (где *ф* = *хв*).

Написание **ТОФИЛОВЦЫ** встретилось на надгробиях Стефана Петровича Пчелы (ДЦ) и Евдокии Тихой (ДЦ) — см. выше.

З. П. / АННА / СТЕПАНОВНА / ЗУБОР / жила 22 г. / ум. 13.V.1946. / дорогой дочери / СТЕПАН и АЛЕК- / САНДРА 11.V.1947 / Д. **ТОФИЛОВЦИ** (ДЦ).

З. П. / ЕЛЕНА / МОРЕ / жила 85 л / ум. 12.X.1975 г. / М.П.Т. / сооружен ЛЕОНТИЕМ / Д. **ТОФИЛОВЦИ** (ДЦ).

¹³⁸ Ср. польское название деревни — *Morze*. Кириллическая надпись передает произношение твердого [р]. Кириллическая буква Х заменена на латинскую R.

...СООРУЖЕН / ЖИ. Д. **ТОХВИЛОВ** / **ЦИ** ВАСИЛИЕМ / 1958 г.
(ДЦ, надгробие Василия Саковича)¹³⁹.

О УПОКОЕНИИ / ФЕКЛЫ / Ум. 5. IX. 1958 г. / ж 71 го / САКОВИЧ /
СООРУЖЕН / Ж. Д. **ТОХВИЛОВЦ** / ВАСИЛИЕМ (ДЦ).

ЧЕХИ / ЧОХИ / ЧЕХИ ОРЛЯНСКИ

Топоним фиксируется как в им. п. («деревня Чехи / Чохи»), так и в род. п. («деревни Чехи / Чохи»), что свидетельствует о том, что топоним не склоняется (в отличие от топонима *Чужи*, см. ниже).

...Память от сына Ивана. Д. **Чехи** в 1970 г. (ДЦ, надгробие Варфоломея Нестерука).

...ГЕОРГИЙ И НИНА / с дер. **ЧЕХИ** 20 IV 1963 г. (ДЦ, надгробие Мирослава Яконюка).

О ЗДРАВЬИ / Р. Б. / МУЖЧИН / и / ЖЕНЩИН / дер. **ЧЕХИ** / 17 VI 1962 г. (ДЦ, прицерковный участок).

СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖЕН / ОЗДРАВЬЕ / МОЛОДЕЖОЙ / ДЕРЕВНИ / **ЧЕХИ** И ВСЕХ / ЖИВУЩИХ В НЕЙ / НОВОЙ ГОД / 1950. г. (ДЦ, прицерковный участок).

ЗА. УП / ИВАН / АНТОНЮК / ж. 66 л. / МИР ПРАХУТВОЕМ / д **ЧОХИ** (ДЦ).

За П. / ВО [фото] ЄНН- / А [фото] ГО / ПОРУЧНИКА / ВАСИЛИЯ / ВАСИЛИЄВИЧ / БОНДАРУКА / ПОГИБ ТРАГИ- / ЧНОЙ СМЕРЬЮ / 25 Д ЮНЯ 1953 г / В 6 ВЕЧЕРА Ч. / РОДЖ. ЕГО 27 Д / ОКТЯБРЯ 1929 г / СЕЙ КР. СООР. / МАТЕРЬЮ / БОНДАРУК / Д. **ЧОХИ** (ДЦ).

¹³⁹ В этом и следующем примере следует читать «деревни Тохвиловци»; возможно, на памятнике Феклы Сакович отражена попытка подачи топонима в род. п. — «деревни Тохвиловц».

На надгробии Мирослава Герасимюка (ДЦ) написано: «Дир[евня] **ЧЕХИ ОРЛЬАНСКИ**» (см. выше)¹⁴⁰. Зафиксирован также сокращенный вариант **ЧЕХИ-О**. (ДЦ, прицерковный участок, обетный крест, поставленный Феклой Шатылович).

ЧИЖЫ / ЧЫЖЫ / ЧИЖИ / ЧЙЖІЬ

Большое число графических вариантов связано с тем, что буква *ы* может записываться разными способами, а также с попытками передать твердость или мягкость шипящих [ч] и [ж].

3. П. / МАРФА САХАРЧУК / УМЕРЛА В 1954 г. НА 65 г. Ж / **ЧИЖЫ** / НА ПАМЯТЬ ОТ ДЕТЕЙ (Ч).

3 У / ВЕРА / ГАВРЫЛЬУК / ЖЫЛА 31 / СК 7 IX 1936 / МИР ПРАХ / СЕИ КРЕСТ / СОРЖ / СЫН ВА / СИЛИ **ЧЫЖЫ** / 15 IV 1966 (Ч).

3. П. / ФИЛИПА / ГОЛЬОНКО / УР. 1893 г. ПР. 1945 / ПАМЯТЬ / ОТ ЖЕНЫ / И ДЬЕТЬЕЙ / **ЧЫЖЫ** дн. 17 IV 49 (Ч).

СЕЙ КРЕСТ СООРУДИЛ / ПАВЕЛ / с **Чижи** 1967 г. (Ч).

3. П. / РАВА ВОЖІЬ / КИРІЬЛА / БИЛКИЕВІЧ / ПР 78 ЛЕТ / СК 17 III 1951 / МИР ПРАХ / СЕЙ КРЕСТ / СОР ОЛГА / ВИЛКІЕВІЧ / **ЧІЬЖІЬ** 20 IX / 1963 г.

ПРИМИ ВО / ЦАРСТВІЬ ТВО / ЕМ ДУШЫ / РАБЫ ТВОЯ / ОНІКІЯ / І МАРІЙ / КАРЧЕВСКІ / СЕЙ КРЕСТ / СООРУЖОН / ДОЧЕР МАРІЙ / СЕГЕНЬ / **ЧЙЖІЬ** 7.IV.1955 (Ч).

Встретилась также форма род. п.:

СООРУЖЕ / НЪ / РАБЫНАМИ / БОЖИИМИ / ВЕСИ **ЧИЖЕВЪ** (обетный «женский» крест на перекрестке в с. Чижи).

В настоящий момент мы можем сделать лишь некоторые предварительные выводы, так как для более точных заключений

¹⁴⁰ Ср. польское название деревни — *Czechy Orłańskie*. В написании кириллицей отражены особенности произношения: [н] и [л'], для передачи мягкости использовано сочетание букв *ья*.

необходимо сплошное обследование указанных некрополей и по возможности полная их каталогизация (это затруднительно с учетом того, что многие надписи плохо сохранились и практически не читаются).

Удалось отметить локальную тенденцию предпочтительного использования разных орфографических систем (необязательно последовательную!), показателем чего служит употребление букв *и*, *ы*, *і* в разных сочетаниях (*ы* и *и* для «русской» орфографии, *и* и *і* для «украинской», *ы* и *і* для «белорусской»). В транслитерации кириллицей некоторых имен и фамилий наблюдается калькирование польской орфографии.

Материалы нашего исследования в дальнейшем целесообразно сравнить с данными из Южного Подляшья, хорошо описанными и каталогизированными. Но уже сейчас очевидно, что использование кириллицы в мемориальной эпиграфике — важное (а иногда и единственное) указание на этноконфессиональную принадлежность.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«КОЛІСЬ ТАКА́Я ГВЯ́ЗДА БЫЛА́ З ЛИХТАРА́МИ...»

В августе 2019 г. участникам экспедиции¹ посчастливилось познакомиться с семьей Богацевичей из д. Кривятичи. Петр Богацевич (1966 г.р.) был нам рекомендован как мастер, который изготавливает звезды для колядования. В ходе интервью с ним и его женой Марией (1967 г.р.) были записаны рассказы о колядовании и о семейной традиции изготовления рождественских звезд. Еще дед Петра Богацевича, живший в местечке Орля Бельского повета, делал звезды к Рождеству. Мастерство отца перенял его сын Яков — отец П. Богацевича, — а затем и сам Петр. Сейчас у него так много заказов, что он едва успевает управиться к Рождеству, поэтому работает вся семья: супруги и их дети. Каждое поколение мастеров несколько меняет традицию; так, Петр Богацевич вставляет внутрь звезды не свечу, а светодиодный фонарик, а поверхность оклеивает «вытинанками» (узорными вырезками из цветной бумаги).

Ниже приводятся фрагменты из интервью с Петром (БП) и Марией (БМ) Богацевичами, касающиеся зимней календарной обрядности и изготовления звезд, весенней календарной обрядности, верований и суеверий, похоронно-поминальной обрядности и примет, связанных с погодой. Запись выполнена в упрощенной транскрипции, в сносках даются польские соответствия и перевод используемых в речи наших собеседников полонизмов (иногда также белорусских и украинских диалектных слов).

Рождество, изготовление рождественских звезд для колядования

[Мы увидели эту звезду². Кто это заказывает и на какой праздник?]

¹ Экспедиция состоялась с 13 по 15 августа 2019 г., в ней принимали участие: А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, М. В. Ясинская.

² Имеется в виду рождественская звезда, с которой ходят колядовать, БП — мастер, изготавливающий эти звезды, одну из них участники

[БП:] Ну, на Рожэстvá. Но то пшева́жне³ так, но, два ме́сячи пред тым вжэ за́ка́зывают гвязды⁴, на́вет⁵ тэпэр ма́ю за́ка́зы, но нема́ ко́лі робі́ты.

[Это под Рождество ходят с ней?]

[БП:] Так, так.

[И сейчас ходят?]

[БП:] Так, но, так дэ́сять такі́х гвязд перахо́дыць ще у нас, в на́шей вёсце⁶ так.

[Вы делаете так, как раньше делали, или что-то от себя добавляете?]

[БП:] То зна́чы, но, трóху⁷ так деликатн́йши... деликатн́йши пшедóбне⁸ так... вы́чина́нки⁹-ты, то так как бу́ лі́пше...

[«Вытинанки» раньше не делали?]

[БП:] То зна́чы мы рóбимо вщи¹⁰, з цё́лою сёмьё́ю, так же [смех]... з цё́лою сёмьё́ю рóбимо. Ка́жды своё ма́е до робóты... Ось ся аккyра́т [неразб.] такі́ з бибу́лы¹¹ больш вы́чына́ет... такі́, тако́е всё, но.

[Кто ходит колядовать? Дети с этой звездой?]

[БП:] Так, пшева́жне, ну, дéти. Ну хóдят на цéркви ко́лядyют, раз на мона́стырь дeсь, з Белору́ссии это, з Укра́ины, мона́шки хóдят.

[Колядуют и собирают деньги на церковь?]

[БП:] Так, так, так.

[Это на Рождество или на Новый год?]

[БП:] То зна́чы от Рожэстvá до Но́вого рóку. То пшева́жне но так, до Крэ́шчэ́нья, до Крэ́шчэ́нья у нас хóдят, но. Так же две не-дéли так.

экспедиции увидели в доме другого информанта, что и послужило поводом к визиту в дом БП.

³ Przeważnie (польск.) — преимущественно.

⁴ Gwiazda (польск.) — звезда.

⁵ Nawet (польск.) — даже.

⁶ Вёска (бел.) — деревня.

⁷ Trochę (польск.) — немного.

⁸ Przedobnie, вероятно, оговорка вместо podobnie (польск.) — подобно, как бы.

⁹ Wycinanka (польск.) — узор, вырезанный ножницами из бумаги, «вытинанка».

¹⁰ Wsi (польск.) — все.

¹¹ Bibuła (польск.) — бумага, из которой вырезают узоры и делают украшения.

[Наряжаются как-то, ряженые?]

[БП:] Не, то нормальные так. Так як все ходят.

[Песни поют, когда со звездой ходят?]

[БП:] Но так, но колядуют колядки [смех]. Уже каждый... якийсь¹² там інны¹³, каждый... дак малыё такие дети — ну то так... ну тыё простышы такі, коротшы... але¹⁴ уже... так-то уже новы якіесь там. <...>

[И сами ходили колядовать?]

[БП:] Так, сам ходыл колядовать. Ще колись¹⁵ такая гвезда была з лихтарамі, у нас с фонарами звали такие великэ... я тут маю кщёнжки¹⁶, могу показати, ездёнча¹⁷ дак... <...>

[Вы откуда родом? Из этой деревни?]

[БП:] Так, так. Папа-то з Орли, он жил тут около бабушки... муй дед на войне згинул, а баба умерла як муй тата мял¹⁸ два и пул року... <...>

[То есть колядуют с 25 декабря или с 7 января?]

[БП:] С 7 января, у нас по-старому [смех].

[У вас церковь в Орле, да?]

[БП:] Так, так, тут нёту. Парafia — то в Орли.

[Когда? Вечером ходят по домам со звездой?]

[БП:] Не, то дети-то так вже двенадцата годына — то вже идут. Часом раней навет¹⁹, бо то детям-то хочецца бэрдзо²⁰, а шось²¹ там заколядуют уже и...

[Только гроши дают или ещё что-то там?]

[БП:] Так, ну тепэрь... колись-то там ружне²² было, а тепэрь-ка то всё грóши. Ну десь²³ кто и чеколяду даст на добáву, але так-то всё грóши...

[Вечер перед Рождеством как называли у вас?]

¹² Якийсь (бел.), jakiś (польск.) — какой-то.

¹³ Інны (польск.) — другой.

¹⁴ Але (польск.) — но.

¹⁵ Калісь (бел.) — когда-то.

¹⁶ Książka (польск.) — книга.

¹⁷ Zdjęcie (польск.) — фотография.

¹⁸ Miał (польск.) — имел.

¹⁹ Nawet (польск.) — даже.

²⁰ Bardzo (польск.) — очень.

²¹ Шось (бел.) — что-то.

²² Różnie (польск.) — по-разному.

²³ Дзесь (бел.), gdzieś (польск.) — где-то, где-нибудь.

[БП:] Коляда́.

[Что-то готовили специально? Какие были блюда?]

[БП:] Ну, всё по́стное... всё по́стное, бо у нас... у като́ликув — у них нема́ тогó, у них всё можно ёсты [смех], не то́е, шо у нас. [А у вас постное?] А у нас уже́ по́сле всё по́стное. Но то за́вше²⁴ стара́юцца двана́дцать робі́ць или ко́лька-то по́трав... За́вше ро-би́ла ко́лись ма́ма.

[А какие блюда?]

[БП:] Всё, и бо́ршч ест, ну и ры́ба, и пирóжки ё, ну, такие... та-кое всё, сле́ди²⁵, но... бу́лка з ма́ком, такóе...

[А солому стелили у вас?]

[БП:] Так, то мы и сеча́с так сте́лем.

[Куда? На стол или на пол?]

[БП:] Ну и под убру́сок²⁶ и на́до сады́цца на крэ́сло²⁷. [И на крес-ло тоже?] Но, но. То тэпэ́р ужэ́ там трóху так сымбо́лічне при-но́сыцца, а ко́лись прино́сыли копы́ це́лые — ду́же коб было́... [А не ворожили?] То зна́чы у нас я́кось так не было́ тэ́й трады́цый ба́рдзо на то́е вруже́нье. [Урожайный ли будет год...] Но, ста́вили снопо́к збо́жа²⁸ за́вше, у нас и тепэ́р стои́т [смех].

[Снопок приносили когда? На Коляду?]

[БП:] Так, так, так. Ещэ́ на Ко́ляду.

[И он целый год стоит?]

[БП:] Так, но у нас стои́т цы́лый ро́к <...>

[А солому потом куда девали?]

[БП:] Ну, для коро́в дава́ли, се́но, се́но то... на дру́гий де́нь то уже́ несли́ то́е се́но...

КРЕЩЕ́НЬИ

[Смотрели, кто первый придёт: мужчина или женщина?]

[БП:] Не, ну ко́лись-ко́лись там шо-то де́сь там трóху було́, а так-то не, не, не... у нас ба́рдзо всё на ве́сце у нас не принима́ло-ся [смех]. Так ба́рдзо не расповше́хнявалось²⁹ всё это, но. Пэ́рэд

²⁴ Zawsze (польск.) — всегда.

²⁵ Śledź (польск.) — сельдь.

²⁶ Obrus (польск.) — скатерть, салфетка.

²⁷ Krzesło (польск.) — стул.

²⁸ Zboże (польск.) — зерно.

²⁹ Rozpowszechnić się (польск.) — распространиться.

Крэшшэньем то будынки³⁰ хόдымо свѣтымо уже. Ну бо то як бы Дру́га Коляда называ́ецця... ну бо пѣрэд Крэшшэньем за́вше Коляда́ есть, по́стный дэнь.

[А как святить?]

[БП:] Ну, водо́ю. Ну берѣмо в рѣшето збо́же сы́племо, и вода́ свяшчо́ная, с тым... свѣты́ты то ну зѣлье³¹ свяшчо́ное, то свѣты́цця уже́ на Я́на³². Ну и хόды́цця спева́ецця.

[А что поѣтся?]

[БП:] Ну [смех], Поли́на [обращается к дочери], шо хόды́те спева́ете? Крэшчѣ́нску пѣ́сню такую́, ну, «Во Иорда́не...»³³... тропа́р такий. И тоды́ хόды́цця свѣты́цця буды́нки всѣ. <...>

[Зелье какое?]

[БП:] Зѣлле свѣты́цця уже́ на Я́на, ру́жне зѣ́лля, хто я́кие там... То зна́чыт, ну е́ там та́кие, кото́рые уже́ напѣ́вно³⁴... ну, ме́нту³⁵ беру́т, ли́пу, ли́шча с кле́на... та́кие небѣ́ские³⁶... забы́л... та́кие квѣ́тки³⁷... та́кие же³⁸ напѣ́вно в ка́ждого е́.

[Перед Новым годом вечер — тоже Коляда?]

[БП:] Ну та́к тут у на́с коли́сь ко́лядова́ли, а́ле то уже́ так одна́ гру́ппа идѣ́, чи двѣ́. А́ле уже́ тепѣ́р-ка то уже́... уже́ не ко́лядую́т, уже́ нема́.

[Крестики на Крещение не рисуют?]

[БП:] Но то́то вот як свѣты́цця, обхо́дят все буды́нки, и то перѣ́д Хрэшчѣ́ннем ну тоды́ свѣты́цця. [А вот чтобы рисовать...] Так, так, так. Крѣ́дою³⁹. Крѣ́ду те́ж свѣ́тят пѣ́рэд Крэшчѣ́ннем. Та́кая трады́ция [смех].

[И тоже постный день Вторая Коляда?]

[БП:] Так, так, ну то стро́гий пост.

[А перед Новым годом был какой-то тоже ужин?]

³⁰ Budynek (польск.) — здание, строение.

³¹ Ziele (польск.) — трава.

³² Dzień Świętego Jana (польск.) — Иван Купала.

³³ Тропарь Рождеству Христову «Во Иордане крещающуся Тебе Господи...»

³⁴ Napewno (польск.) — точно, наверняка.

³⁵ Mięta (польск.) — мята.

³⁶ Niebieski (польск.) — голубой.

³⁷ Kwiat (польск.) — цветок.

³⁸ Że (польск.) — что (союз).

³⁹ Kreda (польск.) — мел.

[БП:] То зна́чы, ну то ужэ́ у нас́ звут, ну, Сыльвэ́стра⁴⁰. Ну то ужэ́ дэ́сь там спотыка́лися⁴¹ за́вше, ну так...

[А на Креще́нье ели́ или ждали́ целый́ день, накануне́ Креще́нья?]

[БП:] То зна́чы, на Ко́ляду на ту́ю, шчо́ пэ́рэд Риздво́м, ну то ну тэ́пэр е́дят, ну а́ле коли́сь-то не́ е́ли. Жда́ли уже́ то...

[Перед Риздво́м или́ перед Креще́ньем?]

[БП:] Не, не, пэ́рэд Риздво́м. Такса́мо⁴² и там... не́ е́ли, а тэ́пэр ужэ́ тэ́пэр-ка трóху́ меня́ецца, то́лько ужэ́ по́стное ну...

[А было́ такое, что́ что-то не́льзя́ было́ дела́ть?]

[БП:] Ну то на Риздво́ ниц⁴³ не мо́жно робі́ти [сме́х]. Ну а́ле як хтось ма́е... шось готу́е, но то му́шй иты́ до робóты, не мо́жно покíнуты́ так...

Девичьи́ гада́ния

[А вы́ тоже́ родом́ отсю́да?]

[БМ:] Не, я з дру́гий дерэ́вни. [А с ка́кой?] Гра́бовичи́ ко́ло Ду́бич.

[Деву́шки не ворожи́ли на Но́вый год?]

[БМ:] Та коли́сь ворожи́ли, тэ́пэр-ка то не́ воро́жат.

[Каќ имен́но ворожи́ли?]

[БМ:] Та коли́сь-то бу́ты ста́вляли́ — чый́ бут пэ́рши́ вы́йдэ́ до поро́га, та́я пэ́рша́ за́муж вы́йдэ́ [сме́х]. Таки́ бу́ли ба́йки⁴⁴. То ку́рку... сы́пали збо́же купочка́мы, пше́нью́ и пу́ска́ли ку́рку. До ко́торой купочкí ку́рка пэ́рша... до пэ́ршей купочкí ку́рка за́йдэ́, та́я пэ́рша́ дівчи́на за́муж идэ́.

[Э́то в ка́кой-то избе́ дела́ли?]

[БМ:] До́ма коли́сь, в ха́ты. Позбы́рамо́ся ду́жо дивчи́ня́т, хло́п-ци, и так то́ды ворожи́ли. Так ба́ба роска́зували́.

[А с во́дой ворожи́ли?]

[БМ:] А куды́сь на... як бы во́ду и свéчку топы́ли и на во́ду як бы свéчку ту́ю... на воде́... ска́пывала́ свéчка на во́ду и то́ды шо-то

⁴⁰ День св. Сильвестра Папы Римского отмечается православной церковью 2 января, а католической — 31 декабря. Вероятно, здесь влияние польского окружения.

⁴¹ Spotykać się (польск.) — встречаться.

⁴² Taksamo (польск.) — тоже, также.

⁴³ Nic (польск.) — ничего.

⁴⁴ Bajka (польск.) — сказка. Здесь в значении 'суеверие'.

выхо́дыть. И дывы́лися, шо-то... яка́я-то по́стачь⁴⁵ там выхо́дыть така́я... шо-то ё [смех].

[И сбывалось потом?]

[БМ:] А я не зна́ю [смех].

[А в какую деревню замуж выйдешь?]

[БМ:] А тоды́сь як... то выхо́дыли... так ма́ма каза́ли, же выхо́дыли и э́хо крыча́ли и як бы... и куды́ тэпэ́р э́хо повыше́дло⁴⁶, и шо одто́й бу́дэ кавале́р. То́е шось було́ [смех]. [А что кричали?] Ну бы́ле шо, а́бы э́хо пу́стыти. То шось тако́е, гово́рыли про тако́е [смех].

[А слушать не ходили?]

[БМ:] То зна́чы... слуха́ты то як шось... до кло́дыця... але я до́бре не по́мню, як то́е...

[Это по ночам ворожили?]

[БМ:] Вэ́чэром бо то пшева́жней. Як ко́лись-то молодё́ж збыра́лася всё вэ́чэром, так ба́ба каза́ли, же в де́нь робо́ту ро́бят, а вжэ́ ввэ́черу збыра́ющця хло́пцы, дывча́та в ха́ты, сяда́ют: то спыва́ют, то яки́сь такие́ игру́шки себе́ знахо́дят, то тако́е и було́.

[Ворожили в который день?]

[БМ:] Ворожи́ли?... Так-так, был таки́ о́крес⁴⁷, таки́ час... ко́ли то? То не на Руздво́, то яки́сь пра́здник был...

[БП:] Пред Но́вым ро́ком...

[БМ:] О, пред Но́вым ро́ком хы́ба⁴⁸, о то так. А на Руздво́ то не. Прэ́д Но́вым ро́ком.

[А на Андрея у вас не ворожили?]

[БМ:] На Андже́йки — то тэпэ́р ко́лись так. [Это у поляков?] Но, шось тако́е ё.

ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ

[На Яна надо святить зелье? А ещё что делали на Яна?]

[БМ:] Ну у нас то́ко квитку свё́тят.

[БП:] У нас на Ю́рья-то...

⁴⁵ Postać (польск.) — фигура, образ.

⁴⁶ Powyszedło (польск.) — вышло.

⁴⁷ Okres (польск.) — период.

⁴⁸ Chyba (польск.) — наверное, вероятно.

[БМ:] То на Ю́рья-то як бы корова́й кача́ют⁴⁹ по збо́же⁵⁰.
Ростува́ли коли́сь...

[БП:] Як-то где-то каза́ли, же бу́слову⁵¹ ла́пу чи шо́сь там бы́ло
[неразб.] и на по́ле э́хали ужэ тоды́...

[БМ:] Но, на Ю́рья э́дут на по́ле, ба́ру́т ко́шы⁵², в ко́шы там
и ковбаса́, и там вся заку́ска [смех]... так обе́дали. И найпе́руч ка-
ча́ли по ручны́кови⁵³ корова́й по збо́жы, тоды́ вжэ сядáли обе́даты.

[Качали как?]

[БМ:] А вот тако́ вот, ко́лиском⁵⁴.

[А зачем «качали»?]

[БМ:] Вла́шьне⁵⁵ коб бо́льше збо́жа было́, коб урожа́й ле́пшы⁵⁶ был.

[Это в жите? В каком «збоже»?]

[БМ:] Но пшева́жней в жы́те⁵⁷, бо то як бы пе́рше жы́то бы,
як бы воно́ бо́льше...

[А «буслова лапа» — это как?]

[БМ:] Но то пекли́ тако́е чя́сто⁵⁸ и тоды́ робы́ли як бы боча́ну
ту́ю ла́пу. И то так называ́лося.

[Это рукой делали вот так? Пальцами?]

[БМ:] Хто па́льцэм робы́л, а хто робы́л из чя́ста. <...>

[Это когда пекли?]

[БМ и БП вместе:] То на Ю́рия.

[И много их делали?]

[БМ:] Коли́сь-то все́ робы́ли. Бо то была́ як бы трады́цыя та-
ка́я, а та́пэр-ка...

[А в каждой хате сколько их было?]

[БМ:] Одна́! Одну́ такую́, тако́е те́сто однэ. <...>

[Как у вас называли неделю перед постом?]

[БП:] Сыропу́стный, Мясопу́стный ты́ждэнь⁵⁹.

⁴⁹ Катают.

⁵⁰ Имеется в виду обычай катать коровай (круглый хлеб) по взошедшим посевам.

⁵¹ Бу́сел (укр., бел.) — аист.

⁵² Kosz (польск.) — корзина.

⁵³ Рушні́к (укр.) — полотенце.

⁵⁴ Колесом.

⁵⁵ Właśnie (польск.) — именно, как раз.

⁵⁶ Lepszy (польск.) — лучший.

⁵⁷ Żyto (польск.) — рожь.

⁵⁸ Ciasto (польск.) — печенье, выпечка.

⁵⁹ Tydzień (польск.) — неделя.

[Что-то пекли специально?]

[БП:] Ни, но то́лько же ужэ не ёсти мя́са...

[БМ:] Як Сыропу́стный, то вжэ...

[БП:] А ужэ дру́гий ты́ждэнь — но вжэ не ёсти на́вет млéчно-го пред по́стом.

[Но ничего не пекли специально?]

[БМ:] Не, не. <...>

Пасха

[Неделя перед Пасхой как называется?]

[БП:] Ну, оста́тня⁶⁰... Стра́сти...

[А воскресенье?]

[БП:] А, ну то... то Вэ́рбныця, но.

[И освящаете что?]

[БП:] То зна́чы у нас вэ́рба́, у като́ликов — то воны́ ро́бят там и по па́ра мэ́тры⁶¹...

[БМ:] А у нас норма́льна така́я правосла́вная вэ́рбочка.

[А этой вербой скотине коровам что-то делали?]

[БП:] Ну ко́лись як ну коровы́ чишо́сь там выгона́ли в по́ле, то за́вше тэ́ю вэ́рбо́ю и свэты́ли водо́ю свяшчо́ною, вэ́рбочкой...

[Надо было похлопать ей друг друга?]

[БМ:] То од ра́нку⁶². З це́ркви выхо́дыця, як вэ́рбочка ужэ свэ́чана, то тоды́...

[И что говорили при этом?]

[БМ:] «Вэ́рба́ бье́, не забье́, за ты́ждэнь Вели́кдэнь⁶³. Будь здо́ровый як зима́, будь весёлый як вэсна́, будь бога́тый як э́мля» [смех]. Не зна́ю шо дэ говори́ли, а у нас-то та́к.

[Это только людей? А скотину или птицу так не хлестали?]

[БМ:] То зна́чы... добы́ток⁶⁴, як бы коровы́ — як у по́ле выгона́ли, то тоды́. Свэты́ли водо́ю и со́ллю свяшчо́ной посы́пали вэ́лыкóдною⁶⁵ и выгона́ли.

⁶⁰ Ostatni (польск.) — последний.

⁶¹ БП имеет в виду польскую католическую традицию изготовления на Вербное воскресенье специальных букетов на палке, длина которых иногда достигает двух метров.

⁶² Odranku (польск.) — с утра.

⁶³ Великдэнь (бел.) — Пасха, ср. пол. Wielkanoc.

⁶⁴ Dobytek (польск.) — скот.

⁶⁵ Имеется в виду обычай при выгоне скота посыпать на спину корове крест-накрест солью, освященной на Пасху.

[А соль когда святили?]

[БМ:] На Вэлікдзень... пэрэд Вэлікоднём як бы... у нас як бы в суббóту бáтюшка свэтыть, прыезжаёт по хатах... в суббóту як бы все вёски объезжает.

[Что он святит кроме соли?]

[БМ:] Ну, свэтыти яйця, вэндліну⁶⁶ и мáсло. [А хрен?] Не, ну колісь-то мóжэт свэтыли, тэпэр-ка не [смех]. <...>

[Как красили яйца к Пасхе?]

[БМ:] Цыбу́льниковы⁶⁷... Колісь цыбу́льниковы, а вжэ тэпэр-ка то и фáрбы⁶⁸ é такіе ружноколёрове⁶⁹.

[Как называли такие яйца?]

[БМ:] Ну крáшэне яйцэ, волочэбнэ.

[Волочёбники⁷⁰ ходят здесь, или ходили раньше?]

[БП:] Колісь такая трады́ция была́, же для дытэй чы для хрэшчóных⁷¹ но то зáвшэ трэ́ба было́ да́ты волочэ́бное.

[А дети ходили по хатам?]

[БП:] Не, у нас не было́ тако́го.

[БМ:] А́ле як хто хрэшчóны чы хрэшчóна и шли до свóго кшешня́ка⁷², то вжэ тоды́ несли́ то́е волочэ́бнэ... Чыколя́ду чы же щось там як... То так, а вжэ тэпэр-ка не. <...>

[Паска как готовится?]

[БМ:] О́то я вам повéм: я сама́ пэчу́. То тако́: вода́, суль и мукá. И трóхи дро́жжы. И всё, бо́льше ниц не даю́т. Бо вона́ у менé ма́е бу́ти чісто по́стна, коб там не було́ ни яйцá, ничо́го. Я и пэчу́ такіе невелы́чки пáски, и на вэрх роблю́ «Хрыстóс воскрéсе». И то я ей свэчу́. Две... як ко́лі: ко́лі одну́, ко́лі две. Бо пэчу́ так и тры штúки, бо як удáсця [смех].

[В чем несли святить на Пасху еду?]

⁶⁶ Wędlina (польск.) — ветчина.

⁶⁷ Cebulniak (польск.) — отвар луковой шелухи, ср. cebula 'лук'.

⁶⁸ Farba (польск.) — краска.

⁶⁹ Różnokolorowy (польск.) — разноцветный.

⁷⁰ Волочёбники — участники пасхальных обходов (волочёбных обрядов, распространенных преимущественно на территории Белоруссии, в Подляшье и в западных областях России).

⁷¹ Крестные родители.

⁷² Chrześniak (польск.) — крестник.

[БМ:] Колись то такó: не мели кошиków, то несли в мешках таких взликих. А тэпэр-ка то всё кошычки, такі оздобнічы⁷³, як бы польскія культúры⁷⁴.

[И скатерть была какая-то?]

[БМ:] Обрусок. И на том обрускові ставляли тую паську...

[«Обрус» специальный?]

[БМ:] Просто бёлы чысты обрусек без жадных⁷⁵ там взóрув⁷⁶. Ну колись-то мóжэти... мóжэ вышиваны булі, я не знаю... але колись-то напэвно вышиваны, бо то бóльшу чещьч⁷⁷ вышивали. То колись як обрусек вышиты, то вжэ тая хата бáрдзо богáта. <...>

[По хатам святили, в церковь не носили?]

[БП:] У нас и тэпэр... то значы не то шо у кáждого, не... но тут у нас...

[БМ:] Збыраюцца, так як бы на вёску так пять-шесть домóв, до тых домóв ну найблiжшы сусэды як бы прыно́сят. И то так: в о́днóм коньцóви, и то вжэ у нас и там вдалі так як бы... И то знóсяцца там кóлько... и дванáдцять óсуб и дэ́сят... ну рúжне. И бáтúшка прыхóдыт и там в хáтах свéтыт.

[БП:] То тэпэр-ка у двох хáтах, а рэшта⁷⁸ — то на дворé.

[Были игры с яйцами?]

[БП:] Ну колись-то бáрдзо дúжо⁷⁹, ужэ тэпэр-то уже то... ну, тák бiлися, а пúжней⁸⁰ тými, шо побыты, то хлóпци, як у нас назывáли, «в голу́бця»... Качáли, ну и тады вжэ кóторы скóтыцца, стúкнул кóторы, то ужэ забыра́ли.

[Это дети играли или взрослые тоже?]

[БП:] Дéти.

[БМ:] Ой, и чáсом и дорóслые то повселя́ко гра́ют [смех].

[Куда девали скорлупки от освящённых яиц?]

⁷³ Zdobniczy (польск.) — искусный, украшенный.

⁷⁴ В Польше принято носить освящать в костелах пасхальные блюда в украшенных корзинках.

⁷⁵ Żaden (польск.) — никакой.

⁷⁶ Wzór (польск.) — узор.

⁷⁷ Część (польск.) — часть.

⁷⁸ Reszta (польск.) — остальное.

⁷⁹ Bardzo dużo (польск.) — очень много.

⁸⁰ Później (польск.) — потом, после, затем.

[БМ:] То такó: колісь... альбо⁸¹ для пташо́к отдава́ли, альбо зако́пували. Ну мы тэпэ́р-ка ко́ло кры́жика всё зако́пуюем. Такое́ як шось-то освэ́шчане чы́шчо, ну то у нас ё́ кры́жик⁸² городчо́вы⁸³ и ко́ло кры́жика там за́вше зако́пуюем.

[«Для пташок» — это для домашней птицы?]

[БМ:] Ну ра́чей⁸⁴ не, то хы́ба больш для такі́х пташо́к. Ну то кто́ре... коб не валя́лося нигдэ́ онó.

ОБЕТНЫЙ КРЕСТ

[«Крыж» — это который у вас перед домом стоит? Он давно стоит?]

[БМ:] Но, ё́ тут.

[БП:] Так, то ужэ́, ну, сто лет ма́е.

[Почему? Кто его поставил?]

[БП:] Егó поста́вил муй дед як... ну не муй дед, а муй ужэ́ пра́-дед поста́вил, як захво́рила... його дочка́, зна́чит, моя ба́ба. И тоды́ поста́вил сего́́ кры́жа.

[Почему здесь во дворе перед хатой?]

[БП:] Ну бо тут жили́, ну и то поста́вили.

[Обычно ведь на дорогах ставят или где-то, нет?]

[БП:] Але то ще́ старáя ха́та стоя́ла, то воні́ пэрэста́вили пэрэд ха́тою, ще́ дэрэвя́нная була́.

[Сами делали этот крест?]

[БП:] Так-так, са́ми.

[Там сверху ещё такой железный крестик. Их где-то покупали или заказывали?]

[БП:] В коваля́, в коваля́ робі́ли ужэ́. Так, э́то зака́зывали.

[Когда дочка заболела, он обещал поставить крест?]

[БП:] Ну то та́к же тут не то́лько сёй... там де-то ще́ под Орлю там, зара́з за Кры́вяти́чами сто́ит — ще́ то́же там поста́вил кры́жы. Ба́рдзо ду́жо поста́вил тоды́ кры́жы...

⁸¹ Albo (польск.) — или.

⁸² Здесь и далее имеется в виду крест, который у БП и БМ стоит в палисаднике перед домом. О практике установки придорожных и прочих крестов см. в главе «Мемориальная эпиграфика польско-белорусского пограничья: коллективная память и практики коммеморации».

⁸³ Прилагательное от *горóдчык* (бел. *(а)гарóдчык*) — палисадник.

⁸⁴ Raczaj (польск.) — скорее всего, вероятнее.

[То есть он несколько поставил сразу?]

[БП:] Да, да.

ВЕРОВАНИЯ, НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

[Было ли, что вас кем-то пугали в детстве?]

[БМ:] Колись мо́же шось-ко и бу́ло, але то я не по́мню. То зна́чы... то як ма́ма каза́ли, же не мо́жна итты́, бо там тебэ́ хтось укра́дэ. То такое... так страшы́ли дытэ́й коб-то далэ́ко не отхо́дыли от до́му, але так ще...

[Кто мог украсть ребёнка?]

[БМ:] Хто? Ну то як хтось такий чужый, незнайо́мый. То коб мы збежа́лися бли́зко.

[Может, дед или цыган?]

[БМ:] О, цыгана́ми страшы́ли, цыгана́ми пжева́жней, так <...>

[Не говорили у вас про «плохие очи»⁸⁵?]

[БМ:] Ну бу́ло колись тако́е: о, як гдысь хтось там поды́виця, як то... пшева́жней на малэ́ньки диéты. О тако поды́виця, а вжэ тое дитё розпла́чэцца и бжу́шеком⁸⁶ як бы боли́т. Всё, ну ужэ тогды́ лёчыли. Лёчыли — то тако́: чэ́рэз спудны́цю... як бы ма́тки спудны́цю пэ́рэкида́ли. О так и лёчыли... бра́ли и як бы з вэ́рха, од по́яса спудны́ци уны́з пэ́рэкида́ли — чэ́рэз спудны́цю⁸⁷ як бы пэ́рэкида́ли. И вжэ тоды́ то́е дитя́ успоко́ивалось.

[Это мать делала?]

[БМ:] Так, так, то повы́нна⁸⁸ ма́тка. Оды́н раз, и тоды́ дитя́ пэ́рэстаé пла́кать и жыво́т пэ́рэстаé боле́ты. То колись так моя́ ма́ма росска́зували робы́ли⁸⁹, так лёчыли дитэ́й.

[И вы сами так делали?]

[БМ:] Раз [смех]. Раз пришло́сь... и то лечы́ли наибо́льшу дочку́. То ма́мыно тако́е лечо́нне. Я прыгорну́ла⁹⁰ и так полёчыла, и так пройшло́ ёй [смех]. <...>

[А если у коровы молоко пропадало?]

⁸⁵ Имеется в виду сглаз — вера в непреднамеренную порчу с помощью взгляда и словесной похвалы.

⁸⁶ Brzuch (польск.) — живот, brzuszek — диминутив 'животик'.

⁸⁷ Spódnica (польск.) — юбка.

⁸⁸ Powinna (польск.) — должна.

⁸⁹ Robić (польск.) — делать.

⁹⁰ Пригорнути (укр.) — прижать.

[БП:] Ну было такое, говорили же то... шось-то...

[БМ:] Но то як такое... только свящюною водою с соллю. Трымаецця спецыяльне чэрэз вшэльки⁹¹ рок в раж'е⁹² же тако чи хтось захворее, чишо, ну то та я завше соль и вода свящюна.

[Что делали солью?]

[БМ:] Соль — як бы хрестылыся корову, так посыпалося. Посыпалося хрестом, но... так, по коровы так хрестиком соллю. <...]

[Бывает ли, что в хлеву живёт ласка?]

[БМ:] Тыё ласочки-то колысь-то булі. Але тэпэр-ка хыба их нема́.

[Это хорошо было, что они жили в хлеву?]

[БП:] Но добро, они мыши лапали.

[БМ:] То шось такое казали, же як ласочка яко́го колёру ё, то и такие коровы будут шиховаты⁹³. О шось такое о, я такое чула. То колись такое, чы то правда, чы не правда. Правда шиховали такие коровы?

[На Яна святится много зелья, чтобы использовать в разных случаях?]

[БП:] Ну, тым дымом з того зёлля то як бы кадяцца, ну, шось там болит — чы зуб, чышо — от тоё зёлля помогает.

[Его нужно поджечь?]

[БП:] Ну, кусочек уголька кинуть.

[БМ:] Ёголь кладёцца в тоё зёллечко свешчонэ, и от того зёлля той дым идэ. И тым чоловека як бы кадыцца.

[В каких случаях?]

[БМ:] Як чы зуб болит, чы вэтер провёл и десь там пшечонгал⁹⁴ — ото влашьне о тым от зёллем так човека лечыць.

[Головосек⁹⁵ у вас праздник — что на него делали? Или может что-то нельзя было делать?]

[БП:] Но то як постный дэнь. Трэба постыты.

[Что на Громницы делали?]

⁹¹ Wszelki (польск.) — каждый.

⁹² W razie (польск.) — в случае.

⁹³ Szykować się (польск.) — готовиться (здесь 'вестись, приживаться').

⁹⁴ Przeciągać (польск.) — протянуть (здесь 'просквозить, продуть').

⁹⁵ Головосёк — День усекновения главы Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX).

[БМ:] То значы такó: на Громны́цы⁹⁶ то трэ́ба свэ́чку осветы́ты. То ё громны́чна свэ́чка. И ёю, як ба́тюшка свэ́тит, шо прыхо́дыця, и ха́ту свэ́тыцца тэю свэ́чкою и всех дома́шних жите́лей подсмáлюецця тэю свэ́чкою... Крэсто́м: спэ́рэду, сэ́ади, по бока́х.

[Как святить хату свечкой?]

[БМ:] Ха́ту? С четырёх... як бы так, с сэю стороны́ свэ́тыцца, с сэю... як бы шы́ры стэны́ свэ́тыцца и хры́стыцца як бы свэ́чкою. [А нужно было, чтобы был виден след от свечки?] Но то на ушакáх. И обхо́дяцца так все ко́мнаты, всё... [А что с этой свечкой потом?] То вона́ повы́нна от Громны́ц до Громны́ц бу́ты в ха́ты. А в ха́ты о як бы грэмы́т чы́що, то тоды́ ста́вляецця на окно́ — то коб гром у ха́ту не сту́кнул. [И зажигается?] Але запáлюецця, а́льбо так. <...> Як ба́рдзо грэмы́т блі́зко, то запáлиты трэ́ба. Як мэ́ншы — то хоч на окно́ поста́виты. [А через год что делают с этой свечой?] Вона и да́ле ё. Як ба́тюшка прыхо́дыт с моли́твой, то запáлюецця, ту́ю са́мую свэ́чку, запáлюецця, при по́койникови то вжэ ты́е свечки́ як бы па́лыцца. Воны́ лежа́т, неха́й там и две, и тры, и пя́ть, и де́сять свэ́чок, а́ле вжэ як по́койник, то тоды́ и па́лыцца вжэ. По́койнику да́ецця свэ́чку малэ́ньку в ру́ку и всё. У нас [в гроб] не кладу́т свэ́чок.

Похоронно-поминальная обрядность

[Громница⁹⁷ при покойнике где зажигается?]

[БП:] Ко́ло головы́.

[БМ:] У труны́ ста́выцца. И пуд о́бразом ста́вляецця и там па́лыцца, пока́ ба́тюшка не вы́нэсет до цэ́рквы.

[Когда у вас поминают покойников?]

[БП:] Ё суббо́ты спе́цья́льнэ помина́льнэ... ко́лько там их ё, ка́жду суббо́ту... залэ́жы⁹⁸, в які́х пара́фьях...

[БМ:] Не во всех една́кова пара́фьях. У нас за́раз на трэ́тий дэ́нь Вэ́лыкодня́ и за ты́ждэнь як бы... як бы Проводна́я... поне́ділок проводны́й — то́же ба́тюшка прыпомина́е... То ба́тюшка вжэ тоды́ на мо́гилках, и хто хо́чэ пудведэ́ до мо́гілы.

[Как поминают на кладбище? Что-то приносят?]

[БП:] Ну, яй́чко свяшчо́нэ.

⁹⁶ Громницы — Сретение (2/15.II).

⁹⁷ Громница — свеча, освящаемая на Сретение.

⁹⁸ Zależy (польск.) — зависит.

[БМ:] Яйчко — то як бы мы, живы́е, дэ́лимся с ты́мы умер-
шими як бы тым вэ́лікодным йи́цом. Так ка́зали, же так трэ́ба...
[А паску тоже?] Хто кладэ́ паску, а хто яйце́, пжева́жней яйчко.

[Дома поминают покойников?]

[БМ:] Так н́і, але да́ецця до цэ́ркви запі́ску. У нас по́койны-
ков прыпо́мина́ют, як хозя́ин, як бы хтось... як бы дома́шни, шо
зоста́ецця, то як мо́же сіді́еці чита́ти як бы Псалті́рь ну и тоды́
мо́жно прыпо́мина́ты. Бо так не́ктуры у нас и ро́бят, же чыта́ецця
по по́койникови Псалті́рь. И прыпо́мина́ют тогды́ до сорока́ дён.

[Что делать, если покойник снится?]

[БМ:] То я такó скажу́: ё́сли по́койник прыхо́дит по сме́р-
ти, но то а́льбо хо́чэ ко́б йо́го в цэ́ркви прыпо́мина́л ты, а́льбо
в до́ма йо́го ко́б прыпо́мына́ты. То як по́койник ча́сто сны́цца.
Но але мо́же ча́сом прысны́цца и так як бы... по́койник як сны́цца,
то прыхо́дыть як бы вка́зу е́ще на шо ма́е бу́ты. Шо мо́же в най-
ближших ча́сах шо ма́е збу́тыся.

[Сбыться хорошее или плохое?]

[БМ:] Вселя́к бува́е, мо́же бу́ти и на до́бре, мо́же бу́ти
и на ке́пське⁹⁹.

[Бывало, что что-то в гроб не положили, и потом снился по-
койник?]

[БМ:] Ну зна́чы та́я, як по́койник нашику́е... бо як не́ктуры... не-
кту́ры¹⁰⁰ не шикую́т, но як не́ктуры нашику́ют, и ска́жут шо... ко́б
наложы́ли... ну то на них трэ́ба то и насады́ти, ко́б воны́ не ме́ли
як бы претэ́нзии. То́е трэ́ба им наложы́ти на их, чи убра́нне,
чишо воні́ там нашикова́ли, то насады́ти. Бо воны́ як бы за свó-
го жы́ча¹⁰¹, то воны́ то́е шыкова́ли себе́ на сме́рть. И то́е трэ́ба на-
ложы́ти. А як вжэ́ чело́век ни́ц не шикова́в, ну як вжэ́ дома́шние
убэру́т. И всё.

[Что нужно класть в гроб?]

[БМ:] В труну́ шо трэ́ба? Ну напéвно трэ́ба да́ти свэ́чэчку по́кой-
никовы, да́ть ико́ночку для по́койника, положи́ть зéлле свяшчо́не
о́то з Я́на, о́то кве́тка та́я, шо свэ́тыцца — то вона́ для по́койны́ка
до труны́ кладэ́цца, то́е зéллечко.

[Деньги у вас не клали?]

⁹⁹ Kiepski (польск.) — плохой.

¹⁰⁰ Niektórzy (польск.) — некоторые.

¹⁰¹ Życie (польск.) — жизнь.

[БМ:] Не, бо там не трэба их, кажут. Там всё будэ... там всего будэ достатком, там ничэго-ко нэ трэба. Свэчечку и иконачку...

ПРИМЕТЫ, ПОГОДА

[Когда дождь и одновременно солнце, как называли такое?]

[БМ:] Як дождь и солнце — но то тэнча¹⁰² повстае [смех].

[Бывает, что в какой-то день солнце играет?]

[БМ:] А, у нас на Вэлыкдень. На пэршы дэнь Вэлыкдня, бо то Исус Хрыстос як бы воскрэс, и влэшны тоды бардзо и солнце... вонэ всходыт, то тоды и бардзо грае солнечко. О такó скáčэт, то мы бачыли. И то щорóку¹⁰³ вонó ё. Но только як дож чишо, як солнца нема́, но то тоды это... А так щорóку... Щорóку и то дол́жшы́ час играе... Солнце радуецца, же Исус Хрыстос воскрэс.

[К погоде у вас есть приметы?]

[БМ:] Зараз... зараз... як на Громны́цы дожд, то на Юрья вул травы́цы нае́тся. То зна́чы коровы́ нае́дя́цца травы́, бо то вжэ будэ травá росты́, наростэ́ травá, ёсли на Громны́цы дошч папа́дае. А як не папа́дае, то не нае́сьця на Юрья.

[Был ли день осенью, когда нельзя было в лес ходить?]

[БМ:] То у нас такó: так ко́лись каза́ли, же на вэ́лы́кі свя́та¹⁰⁴ не мо́жно ид́ти до ле́са, ко́б не йшли́, в неде́лю¹⁰⁵. Бо то як бы но не идэ́цца на та́кие дни воскрэ́сные, не идэ́цца до ле́са, и ро́бо́ты жа́дной нэ ро́бы́цца.

[Если в лесу заблудился, что делать? Не блудились у вас?]

[БМ:] Не зна́ю. Мо́же ко́лись-то и бува́ло, то не за на́шэй па́мяти.

[Что делали, когда первый раз слышали кукование кукушки?]

[БМ:] Трэ́ба шоб гро́шы в кишéни¹⁰⁶ бу́лі — то бу́дэ чело́век бога́тый, а як нема́, пу́сто — то пу́сты цил рок [смех].

[Если аиста увидишь первый раз весной?]

[БМ:] Трэ́ба ко́б летю́шчы бу́л, а не ходю́шчы, як лэ́тит, то бу́дешь швы́дкий¹⁰⁷, а як бу́дэ ходы́ти, сто́яти, то не бу́дэшь швы́дкий.

¹⁰² Tęcza (польск.) — радуга.

¹⁰³ Щороку (укр.) — каждый год.

¹⁰⁴ Свято (укр.), święto (польск.) — праздник.

¹⁰⁵ Неделя (укр.), niedziela (польск.) — воскресенье (день недели).

¹⁰⁶ Kieszeń (польск.) — карман.

¹⁰⁷ Швидкий (укр.) — быстрый.

[А когда первый гром гремит?]

[БМ:] То як пэ́ршы гром грэмы́т, то каза́ли же... то коли́сь говоры́ли, а не зна́ю, чы так пра́вда, чы непра́вда... же трэ́ба як бы кренгослúпом¹⁰⁸, плечы́ма о стэну́ опэ́ртыся муро́вану¹⁰⁹ — то не бу́дэ целисэ́ньки рок кренгослуп бо́лети... то так коли́сь говоры́ли, але тэпэ́р-ко то́го не ро́бляць. То коли́шни лю́ды повсе́ляк лёчы́лись.

[Не говорили, что до какого-то дня нельзя землю трогать?]

[БМ:] То шось бу́ло, а́ле не по́мню, коли́ то.

[БП:] До Благовéшчэ́ння, хы́ба так.

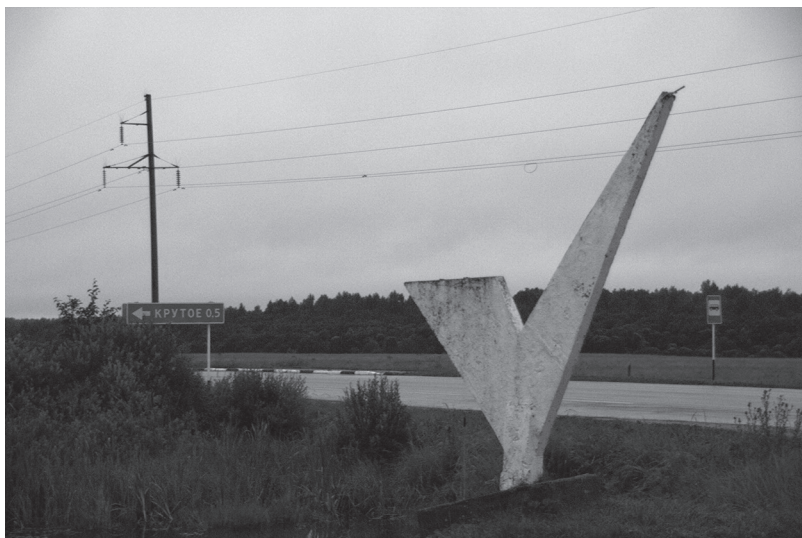
(Расшифровка записи выполнена М.В. Ясинской)

¹⁰⁸ Kręgosłup (польск.) — позвоночник.

¹⁰⁹ Murowany (польск.) — каменный.



На перекрестках Подляшья. 2019. Фото А.Б. Мороза



Смоленская область. 2013. Фото А.Б. Мороза



Смоленская область. 2013. *Фото А.Б. Мороза*



Смоленская область. 2013. *Фото А.Б. Мороза*

Библиография

Авдеев 2015 — *Авдеев А. Г.* Валунные надгробия Верхневолжья (конец XV — вторая треть XVIII в.). Вопросы генезиса, бытования и источноковедения. М., 2015.

Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Ильин день // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 402–405.

Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Алексеевский 2013 — *Алексеевский М.* «Еврейский характер» в этнокультурных стереотипах жителей Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 19–35.

Амосова 2011 — *Амосова С. Н.* Материалы экспедиции в Бурштын Ивано-Франковской области // Живая старина. 2011. № 3. С. 53–56.

Амосова 2017 — *Амосова С.* «Свои-чужие» святыни: Случай Черновцов // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2017. С. 333–350.

Амосова 2018 — *Амосова С.* Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / отв. ред. С. Амосова. М., 2018. С. 221–236.

Амосова, Андреева, Иванов 2013 — *Амосова С., Андреева Ю., Иванов В.* Еврейская религия, религиозные практики и синагоги в рассказах старожилов Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 78–131.

Амосова 2017 — *Амосова С.* «Свои-чужие» святыни: Случай Черновцов // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2017. С. 333–350.

Амосова 2018 — *Амосова С.* Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / отв. ред. С. Амосова. М., 2018. С. 221–236.

Амосова, Андреева, Иванов 2013 — *Амосова С., Андреева Ю., Иванов В.* Еврейская религия, религиозные практики и синагоги в рассказах старожилов Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 78–131.

Андреева, Вятчина 2013 — *Андреева Ю., Вятчина М.* «Кошерный стол» и «хазер»: пищевые практики евреев в представлении нееврейских жителей Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти

жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 218–244.

Аникеев 2016 — *Аникеев В. М.* Земная жизнь святой обители. Смоленский Спасо-Вознесенский женский монастырь в архивных документах XVII–XX веков. Смоленск, 2016.

Аникин 2007 — *Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. М., 2007–. Вып. 1–.

Анічэнка 1999 — *Анічэнка У. В.* Вопыт літаратурна-дыялектнага слоўніка беларускай мовы. Гомель, 1999.

Аркушин 2000 — *Аркушин Г. Л.* Словник західнополіських говірок. Т. 1. Луцьк, 2000.

Аркушин 2003 — *Аркушин Г.* Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині. Люблин; Луцьк, 2003.

Аркушин 2005 — *Аркушин Г.* Словник евфемізмів, уживаних у говірках та молодіжному жаргоні Західного Полісся і західної частини Волині. Луцьк; Люблин, 2005.

Астравух 2008 — *Идыш-беларускі слоўнік: з прыказкамі, прымаўкамі, выслоўямі, фразэмамі, параўнаннямі, зычаннямі, вітаньнямі, дражнілкамі-кепікамі, пракленамі, загадкамі, скарагаворкамі, каламбурамі, цытатамі з жыдоўскіх песень, анекдотаў і літаратурных твораў.* Сабраў і пераклаў на беларускую мову Аляксандар Астравух. Мінск, 2008.

Багалій 1926 — *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. Харків, 1926.

Бадхен 2007 — *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. М., Иерусалим, 2007.

Базаревич 2015 — *Базаревич А.* Еврейское население в народной традиции г. Ушачи и окрестностей: этноконфессиональные стереотипы // *Лепель, память о еврейском местечке* / отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 84–87.

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Как изменяется стереотип немца в Польше? // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 252–278.

Бартминьский, Панасюк 2005 — *Бартминьский Е., Панасюк И.* Языковые стереотипы // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 158–187.

Белова 1995 — *Белова О. В.* Книга в традиционной культуре славян // *Книга в пространстве культуры* / ред. Г. П. Мельников, Л. А. Софронова. М., 1995. С. 8–10.

Белова 1997 — *Белова О. В.* Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // *Славяноведение*. 1997. № 1. С. 25–32.

Белова 1999а — *Белова О. В.* Клятва // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 512–514.

Белова 1999б — Белова О.В. Книга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 514–515.

Белова 1999в — Белова О.В. Коза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 522–524.

Белова 2002а — Белова О.В. Межкультурный диалог в свете этнолингвистики: материалы из регионов Восточной Славии // Славяноведение. 2002. № 6. С. 87–93.

Белова 2002б — Белова О.В. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 71–85.

Белова 2004а — Белова О.В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и прагматика / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 183–189.

Белова 2004б — Белова О.В. «Мы жили по соседству...». Этнокультурные стереотипы и живая традиция // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 230–237.

Белова 2004в — Белова О. «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2004. С. 119–136.

Белова 2005 — Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова 2006 — Белова О. Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2006. С. 131–140.

Белова 2008а — Белова О.В. Восприятие «чужого» языка в народной культуре славян (этнолингвистический аспект) // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации / отв. ред. А.М. Молдован. М., 2008. С. 380–396.

Белова 2008б — Белова О. Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 208–224.

Белова 2009а — Белова О.В. Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 29–37.

Белова 2009б — Белова О.В. Свинья // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 573–578.

Белова 2010 — *Белова О.В.* Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной науч. конф. 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде / Фонд «Русский мир»; Брянский государственный университет им. акад. И.Г. Петровского. Брянск, 2010. С. 27–32.

Белова 2011 — *Белова О.В.* Освоение пространства языка: между «своим» и «чужим» // Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию А.Ф. Журавлева / отв. ред. Г.К. Венедиктов. М., 2011. С. 38–49.

Белова 2012а — *Белова О.В.* Век Прасковьи Андреевны // Живая старина. 2012. № 2. С. 22–25.

Белова 2012б — *Белова О.В.* Эсхатология народная // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 594–597.

Белова 2013а — *Белова О.В.* Евреи в фольклорных нарративах славянского населения Галиции (по материалам полевых исследований 2009–2010 гг.) // *Jews and Slavs. Vol. 23: Galicia, Bukovina and Other Borderlands in Eastern and Central Europe* / ed. by W. Moskovich, R. Mnich and R. Tarasiuk. Jerusalem; Siedlce, 2013. P. 233–252.

Белова 2013б — *Белова О.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Гродненщины) // Желудок: Память о еврейском местечке / отв. ред. И. Копчёнова. М., 2013. С. 63–81.

Белова 2013в — *Белова О.В.* Представления о «чужом» языке и принципы культурной коммуникации // Дискурс у сучасному науковому, соціокультурному та інформаційному просторі / ред. І.В. Соколова та інш. Маріуполь, 2013. С. 15–18.

Белова 2013г — *Белова О.В.* «Своя» и «чужая» вера в системе ценностей народной культуры (на материале фольклорных нарративов из регионов этнокультурных контактов) // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. («Россия — Запад — Восток»: Литературные и культурные связи, 1) / отв. ред. В.Е. Багно. СПб., 2013. С. 91–99.

Белова 2013д — *Белова О.В.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики / XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады российской делегации / отв. ред. А.М. Молдован. М., 2013. С. 466–485.

Белова 2014 — *Белова О.В.* Историческая память и современный фольклор (на примере народных рассказов из бывших еврейских местечек

польско-украинско-белорусского пограничья) // *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* / red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło, przy udziale Janusza Kłapcia. Lublin, 2014. S. 283–297.

Белова 2015а — Белова О. Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // *Лепель: Память о еврейском местечке* / отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 92–114.

Белова 2015б — Белова О.В. Заметки об аксиологии народной религиозности (на примере этноконфессионального диалога евреев и славян) // *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре* / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 303–324.

Белова 2015в — Белова О.В. Лапацін Г.І. «Ікона звалась Свячой...»: абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель, 2013. 116 с. // *Славяноведение*. 2015. № 6. С. 105–108.

Белова 2015г — Белова О. Утраченное соседство: образ еврейского местечка в воспоминаниях не евреев // *Prace etnograficzne*. 2015. Т. 43. Z. 4. S. 259–270.

Белова 2016а — Белова О.В. «Выбор веры» в фольклорных нарративах: между «своим» и «чужим» // *Свое среди чужого, чужое среди своего* / ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М., 2016. С. 7–25.

Белова 2016б — Белова О.В. «Своя» и «чужая» вера в народной картине мира (этнолингвистический аспект) // *Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. Часть 1. К 90-летию со дня рождения Н.И. Толстого*. Frankfurt am Main, 2016. С. 41–55. (*Philologica Slavica Vindobonensia*. Bd 2.)

Белова 2016в — Белова О. Этнокультурный стереотип — между нормой и антинормой // *Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции* / отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 10–21.

Белова 2017а — Белова О. Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // *Глубокое: Память о еврейском местечке* / отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 177–220.

Белова 2017б — Белова О. Контакты и конфликты в устных нарративах и текстах фольклора // *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции* / отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 351–382.

Белова 2017в — Белова О.В. Профессиональные и социальные институты в славянских этимологических легендах // *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky* / red. K. Žeňuchová, М. Китанова, Р. Žeňuch. Bratislava; Sofia, 2017. S. 95–110.

Белова 2018а — Белова О.В. «Большинство» или «меньшинство»? О некоторых особенностях языковой стратегии в регионах контактов славян и евреев (на примере полевых материалов из Украины, Бессарабии и Белоруссии) // *Mehrheiten — Minderheiten. Sprachliche und kulturelle Identitäten der Slavia im Wandel der Zeit*. Wien, 2018. Bd 1. S. 19–35.

Белова 2018б — Белова О.В. Изофункциональность этнокультурного стереотипа (на примере народных рассказов о «кравовом навете» // Этнографическое обозрение. 2018. № 3. С. 21–37.

Белова 2018в — Белова О.В. Человек в системе этнокультурных стереотипов // Образ человека в языке и культуре / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 160–213.

Белова 2023 — Белова О.В. Топонимы в контексте обряда проводов зимы на белорусско-украинском пограничье // Вопросы ономастики. 2023. № 1. С. 156–166.

Белова, Левкиевская 2004 — Белова О.В., Левкиевская Е.Е. Молитва // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 276–280.

Белова, Мороз 2019 — Белова О.В., Мороз А.Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фолклористика. Часопис Удружења фолклориста Србије. Београд: Удружење фолклориста Србије — Универзитетска библиотека «Светозар Марковић» — Филолошки факултет. № 4. 2019. С. 6–91.

Белова, Мороз 2022 — Белова О.В., Мороз А.Б. Введение // «Петух на три области поёт...»: Фольклорная традиция белорусско-русского пограничья / под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2022.

Белова, Мороз, Ясинская 2020 — Белова О.В., Мороз А.Б., Ясинская М.В. Экспедиции на польско-белорусское пограничье // Живая старина. 2020. № 2. С. 53–58.

Белова, Петрухин 2002 — Белова О.В., Петрухин В.Я. «Птица царя Соломона» и славянский фольклор // Studia Polonica. К 70-летию Виктора Александровича Хорева / отв. ред. В.К. Волков. М., 2002. С. 137–144.

Белова, Петрухин 2005 — Белова О.В., Петрухин В.Я. Генезис «чужих» в свете фольклорной этиологии // Etnolingwistyka. 2005. Т. 16. Lublin. S. 257–268.

Белова, Петрухин 2008 — Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

Белова, Седакова 2009 — Белова О.В., Седакова И.А. Свеча // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 567–573.

Белова, Ясинская 2020 — Белова О.В., Ясинская М.В. Мемориальная эпиграфика польско-белорусского пограничья: коллективная память и практики коммеморации // Slavica Slovaca. 2020. Roč. 55. № 3. S. 346–358.

Белова, Ясинская 2021 — Белова О.В., Ясинская М.В. Антропонимия и топонимия в мемориальной эпиграфике Подляшья // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 62–84.

Белорусско-русское пограничье 2005 — Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / отв. ред. Р.А. Григорьева, М.Ю. Мартынова. М., 2005.

Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2007.

Березович, Осипова 2018 — *Березович Е. Л., Осипова К. В.* Судьба имени в свете подхода Wörter und Sachen: *Соломон* в русских говорах и просторечии // Русский язык в научном освещении. 2018. № 2 (36). С. 123–148.

БНБ — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / уклад. А. М. Боганева. Мінск, 2010.

Бобовичи 1874 — [Б. а.] Бобовичи — Старые и Новые // Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 7. Чернигов, 1874. С. 243–244.

Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.

Бялькевіч 1970 — *Бялькевіч І. К.* Краёвы слоўнік ўсходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.

Валодзіна 2011 — *Валодзіна Т.* Лізун // Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011. С. 277–278.

Ванякина 2002 — *Ванякина А. Е.* Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области // Живая старина. 2002. № 3. С. 7–9.

Ващенко 2019 — *Ващенко Д. Ю.* Надписи на могильных плитах в хорватских селах Словакии Яровце и Чуново: специфика смещения графических систем // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 13. № 1–2. С. 159–173.

Византийские легенды 2004 — Византийские легенды / подг. С. В. Полякова. М., 2004.

Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Ворошилин 2009 — *Ворошилин В. А.* Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области // Живая старина. 2009. № 4. С. 30–34.

ВФ — Вятский фольклор. Народный календарь / под ред. А. А. Ивановой. Котельнич, 1995.

Вятчина, Иванов 2013 — *Вятчина М., Иванов В.* Про еврея-колхозника, Никса Ферштейна и русский народный ансамбль: анекдоты о евреях в Латгалии // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. / отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 285–296.

Галкина 2011 — *Галкина Н. И.* «Украсть и сжечь»: предметы иудейского культа в магических практиках славян // Живая старина. 2011. № 2. С. 56–58.

Герасимов 1893 — *Герасимов М.* О говоре крестьян южной части Череповецкого уезда Новгородской губернии // Живая старина. 1893. Вып. 3. Отд. 2. С. 374–388.

Гехт 2016 — *Гехт М.* Коллекция фольклора Гирша Эткинды из Хранилища латышского фольклора // Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II / отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 57–67.

Гехт, Погодина 2017а — *Гехт М., Погодина С.* Кукуруза, мыло и Мишка Хаим: пейоративные высказывания о другом (доклад на XXIV Международной ежегодной конференции по иудаике. Москва, 29–31 января 2017 г.).

Гехт, Погодина 2017б — *Гехт М.Б., Погодина С.И.* О пейоративных высказываниях по отношению к «другому» (по материалам экспедиций в Латгалию) // Живая старина. 2017. № 2. С. 33–36.

Головина 2017 — *Головина А.* Еврейский календарь глазами иноэтнических соседей // Глубокое: Память о еврейском местечке / отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 274–279.

Граница 2020 — Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-российского пограничья: коллектив. монография / отв. ред. Р.А. Григорьева, Н.Г. Деметер, А.В. Гурко. М., 2020.

Громов 2003 — *Громов Д.В.* Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // Живая старина. 2003. № 1. С. 42–44

Громыко 1986 — *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Грошин 2018 — *Грошин Д.* Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: други део — случај заветине села меленци у Средњем Банату // *Antropologija* 18. Sv. 1. 2018. С. 73–99.

Грунтов 2021 — *Грунтов С.В.* Насильственная смерть в эпитафиях белорусских некрополей XIX–XX вв. // Живая старина. 2021. № 2. С. 10–13.

Гура 2004 — *Гура А.В.* Олень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 545–546.

Гура 2018 — *Гура А.В.* Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья // Живая старина. 2018. № 2. С. 21–24.

Гурьянов 2006 — [Без автора.] Гурьянов Николай Алексеевич // Православная энциклопедия. Т. XIII. М., 2006. С. 496–497.

Гурьянов 2009 — *Гурьянов Н., прот.* Слово жизни. В духовных стихах, избранных для любителей духовного пения. В авторских распевах и гармонизации, основанной на древнерусской церковно-певческой традиции. М., 2009. Первое издание — 1996.

Давыдова 1998 — *Давыдова Ю.А.* Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // Живая старина. 1998. № 4. С. 35–37.

Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М., 1978–1980.

Даль² — *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. 2-е изд. М., СПб., 1880. Т. 1.

Даль³ — *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. 3-е изд. М., СПб., 1903. Т. 1.

Даль 1879 — *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 1. СПб.; М., 1879.

Даль ПРН — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Даніловіч 2000 — *Даніловіч М.А.* Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны. Гродна, 2000.

Даніловіч 2003 — *Даніловіч М.А.* Беларуская дыялектная фразеалогія і лексічная аснова. Гродна, 2003.

Дикарів 1896 — *Дикарів М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Т. 2. Львів, 1896. С. 1–50.

Добровольская 2003 — *Добровольская В.* Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 211–225.

Добровольская 2005 — *Добровольская В.Е.* «Грозные» праздники в системе календарных дат Муромского района // Живая старина. 2005. № 2. С. 18–21.

Добровольская 2010 — *Добровольская В.* «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские) // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 240–253.

Добровольский 1891 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.

Добровольский 1900 — *Добровольский В.Н.* Значение народного праздника «свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 35–51.

Добровольский 1914 — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Доброльожа 2003 — *Доброльожа Г.* Красне слово — як золотий ключ. Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій. Житомир, 2003.

Доброльожа 2009а — *Доброльожа Г.М.* Агресивна поведінка: оцінка вияву вербального та невербального спілкування в українському соціумі (на матеріалі поліської компаративної фразеології) // Мова і культура (науковий журнал). 2009. Т. 3 (115 (11)). С. 110–119 (<http://eprints.zu.edu.ua/14984/>).

Доброльожа 2009б — *Доброльожа Г.М.* Етичний аспект у семантиці поліських компаративем на ознаку інтелектуальних вад людини // Міжкультурні комунікації: мова і суспільство: матеріали VII Міжнародної наукової конференції. Т. 22 (1). Алушта, 2009. С. 361–365 (<http://eprints.zu.edu.ua/14988/>).

Дубровина 2002а — *Дубровина С.Ю.* Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине // Живая старина. 2002. № 3. С. 2–4.

Дубровина 2002б — Дубровина С.Ю. Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины // Живая старина. 2002. № 1. С. 29–33.

Евчик и др. 2005 — Евчик М.Ф., Пьянкова К.В., Шабалина Е.В. Народное слово и миф // Живая старина. 2005. № 3. С. 4–7.

Еленевская, Фиалкова 2005 — Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. Ч. 2. М., 2005.

Ельчанинов 1864 — Н.Е.[льчанинов]. Краткий сборник местного крестьянского наречия в Бельском уезде // Смоленские губернские ведомости. 1864. № 28. Часть неофициальная. С. 114–115.

Енговатова, Латышева 2003 — Енговатова М.А., Латышева С.А. Вознесение // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни / отв. ред. О.А. Пашина. М., 2003. С. 219–235.

ЕНС — Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / сост., лит. обраб., предисл., коммент. В. Дымшица. СПб., 1999.

Епископ Митрофан 2006 — Епископ Митрофан (Зноско-Боровский). Хроника одной жизни: Воспоминания, проповеди. М., 2006.

Ефименко 1905 — Ефименко А.Я. Южнорусские братства // Ефименко А.Я. Южная Русь: Очерки, исследования, заметки. Т. 1. СПб., 1905. С. 206–297.

Жиркевич 2013 — Жиркевич А.В. Ив. Ив. Орловский (Биографический очерк с приложениями — двумя портретами Орловского и его статьей) // Смоленские мемории. Вып. 3: А.В. Жиркевич. Ив. Ив. Орловский (Биографический очерк с приложениями — двумя портретами Орловского и его статьей) / сост., авт. коммент. Ю.А. Балбышкин, М.В. Иванов, Л.Л. Степченко; ред. К.В. Купченко. Смоленск, 2013. С. 23–258.

Жудро 1893 — Жудро Ф. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник) // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 3. С. 232–236.

Журавлев 1979 — Журавлев А.Ф. Об одном мотиве восточнославянских загадок // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию Д.К. Зеленина / отв. ред. А.К. Байбурин, К.В. Чистов. Л., 1979. С. 130–132.

Журавлев 2005 — Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

Заглада 1929 — Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. Київ, 1929 (Матеріали до етнології. I).

Законы о состояниях 1901 — Законы о состояниях (свод законов, т. IX, изд. 1899 г.) с дополнительными узаконениями, разъяснениями Правительственного Сената, циркулярами Министерства Внутренних дел и алфавитным указателем / сост. М.Н. Палибин. СПб., 1901.

Захаркевич 2022 — *Захаркевич С.А.* Свои «чужие» или чуждые «свои»: образ этнических меньшинств в Беларуси в этнографической литературе XIX века // «Долгий XIX век» в истории Беларуси и Восточной Европы. Исследования по Новой и Новейшей истории: сб. науч. ст. / отв. ред. С.Ф. Шимукович. СПб., 2022. С. 180–201.

Зеленин 1914 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Вып. 1. Петроград, 1914.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Злыгостева 2010 — *Злыгостева М.Н.* Издательская деятельность Томской епархии второй половины XIX — начала XX в. (малоизвестные страницы) // Вестник Омского университета. Омск, 2010. № 3. С. 161–169.

Івченко 1996 — *Івченко А.* Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. Харків, 1996.

Кабакова 1989 — *Кабакова Г.И.* К проблеме дистрибуции мифологических персонажей в календарном цикле // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. София 30.VIII.1989–6.IX.1989 / ред. кол.: Л.Н. Виноградова, Н.В. Злыднева, С.М. Толстая. М., 1989. С. 161–164.

Кабакова 1999 — *Кабакова Г.И.* Дети некрещенные // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 86–88.

Каплинский 2021 — *Каплинский В.* Кладезь сельской истории (Историко-статистическое описание прихода села Милюкова Сычевского уезда Генваря 7 дня 1874 года) // [https:// smolbattlе.ru/ threads/ с-Милуково-Новодугинский-район-Смоленская-область.69653/](https://smolbattlе.ru/threads/с-Милуково-Новодугинский-район-Смоленская-область.69653/). Дата обращения: 27 марта 2023 г.

Каспина 2014 — *Каспина М.* Заговоры от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.) // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 184–206.

Касьпяровіч 1927 (2011) — *Касьпяровіч М.І.* Віцебскі краёвы слоўнік (матар’ялы). Віцебск, 1927 (переиздание — Минск, 2011).

Кладбища 2015 — Кладбища трансграничных регионов. Сборник научных статей по некрополистике / отв. ред. С.А. Пивоварчик. Минск, 2015.

Ковалько 1883 — *Ковалько П.* Очерки национальных типов в украинской народной словесности (Черты типа еврейского) // Киевская старина. 1883. Т. 5. № 3 (март). С. 667–672).

Кончевска 2021 — *Кончевска К.* Трансграничные польско-белорусские языковые контакты по материалам полевых исследований // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 23: Памяти Людмилы Эдуардовны Калнынь / отв. ред. М.М. Алексеева, М.Н. Толстая. М., 2021. С. 75–98.

Корепова 2009 — *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.

Королёва, Колегова 2019 — *Королёва С.Ю., Колегова О.А.* Мемориал-кенотаф и часовенный праздник: сельские коммеморативные ритуалы Дня Победы // *Фольклор и антропология города*. 2019. Т. II. № 1–2. С. 256–288.

Котельникова 2005 — *Котельникова Н.Е.* Несказочная проза Муромского района // *Живая старина*. 2005. № 2. С. 21–24.

Кравецкий 2019 — *Кравецкий А.Г.* Проблема языка богослужения: 150 лет назад и сегодня // *Язык православного богослужения: история, традиции, современная практика* / ред. кол.: Р.А. Гоголев (отв. ред.), Д.В. Семикопов, протоиерей Михаил Сторонкин. Нижний Новгород, 2019. С. 9–37.

Кравченко 1920 — *Звичаї в селі Забрідді... Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом.* Житомир, 1920.

Краусс 2009 — *Краусс Ф.-С.* Заветные истории южных славян. Т. 1 / Изд. подгот. Л.В. Бессмертных. М., 2009.

Курганов 1777 — *Курганов Н.Г.* Книга писмовник, а в ней наука російского языка с семью присовокуплениями, разных учебных и полезных забавных вещей. [Санкт-Петербург], 1777.

Кузнецова 2006 — *Кузнецова И.В.* Библейские персонажи в украинских устойчивых сравнениях (на славянском фоне) // *Славяноведение*. 2006. № 2. С. 92–103.

Кухаренко 2015 — *Кухаренко С.* Символи смерті вздовж доріг: поховання поза цвинтарем у традиційній і сучасній українській культурі // *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 305–322.

Кухтина, Савина 2015 — *Кухтина В.А., Савина Н.А.* Экспедиция на русско-белорусское пограничье // *Живая старина*. 2015. № 3. С. 58–62.

Лабачэўская 2007 — *Лабачэўская В.* Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej* / red. nauk. E. Smułkowa i A. Engelking. Warszawa, 2007. S. 403–430.

Лабынцев, Щавинская 2009 — *Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л.* Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья. М., 2009.

Лабынцев, Щавинская 2010 — *Лабынцев Ю., Щавинская Л.* Духовная поэзия Хрисанфа Саковича [Электронный ресурс] // *Samі o Sobіe: Miesięcznik społeczno-kulturalny*. 2010. XI (07). URL: http://www.przeglادprawoslawny.pl/samiosobie/articles.php?id=8&id_n=196

Лабынцев, Щавинская 2011 — *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православный богогласник XX–XXI вв. // Славянский мир в третьем тысячелетии: Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов. М., 2011. С. 345–352.

Лабынцев, Щавинская 2012 — *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Западнопольский богогласник // Традиции и современность. Научный православный журнал. № 13. 2012. С. 68–122.

Лапацін 2013 — *Лапацін Г. І.* «Ікона звалася Свячою...» Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель, 2013.

Левкиевская 1999а — *Левкиевская Е. Е.* Заумь в славянской народной культуре. Голос из загробного мира // W zwierniadle języka i kultury / pod red. J. Adamowskiego, S. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999. S. 403–415.

Левкиевская 1999б — *Левкиевская Е. Е.* Змора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 341–344.

Лисицын 1898 — *Лисицын М.* Обряд «сучения» свечи и как к нему относиться? // Смоленские губернские ведомости. 1898. № 5. С. 270–273.

Листова 2008 — *Листова Т. А.* Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53.

Лобач 2013 — *Лобач У. Міф, прастора, чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сямياتычнай перспектыве.* Мінск, 2013.

Лобачевская, Федоров 2012 — *Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю.* «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2012. № 1 (16). С. 72–82.

ЛП — *Легенды і паданні / склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі.* Мінск, 1983.

Макашина 1982 — *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор / под ред. В. К. Соколовой. М., 1982. С. 83–101.

Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

Максимов 2018 — *Максимов С. В.* Очерки о белорусской земле. М., 2018.

Маркс — *Маркс М.* Записки старика // <https://nprh3.ujk.edu.pl/wp-content/uploads/2017/11/Materiały-źródłowe-Pamiętnik-Maksymiliana-Marksa-z-lat-1821-1888.pdf>. Дата обращения: 6 июля 2023 г.

Маслинский 2000 — *Маслинский К. А.* Эсхатологические рассуждения современных крестьян // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 91–104.

Махрачева 2008 — *Махрачева Т. В.* Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.

Медведик 2015 — *Медведик Ю.* «Богогласник» — перша друкована антологія духовних пісень в Україні // Актуальні питання гуманітарних наук. Дрогобич, 2015. Вип. 12. С. 89–96.

Медвідський 2015 — *Медвідський Б.* «На одному місці хрестів двісті...»: українські цвинтарі в центральній-східній Альберті (Канада) // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 298–304.

Мельникова 2011 — *Мельникова Е. А.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книге и чтении в России. СПб., 2011.

Милићевіћ 1984 — *Милићевіћ М. Ђ.* Живот Срба селяка. Београд, 1984.
М. Н. 1900 — *М. Н.* Суканье свечи (Письмо из дер. Митюли Рославльского уезда) // Смоленский вестник. 1900. 10 июня. № 127. С. 2.

Модестов 2000 — *Модестов Ф. Э.* Смоленский этнографический альбом. Вып. 1: Зарисовки из городской жизни, 1870–1916 гг. Смоленск, 2000.

Молебные песни Хрисанфа Саковича 2017 — Молебные песни Хрисанфа Саковича / ред. Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская. М., 2017. Электронное издание. URL http://www.slavnarlit.narod.ru/2017-Sakovich-el_publ-site.pdf

Мороз 2013 — *Мороз А. Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2013. С. 212–233.

Мороз 2014а — *Мороз А. Б.* «Боговки» в Велижском районе Смоленской области // Живая старина. 2014. № 4. С. 5.

Мороз 2014б — *Мороз А.* «Еврейский текст» города Велижа // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 285–295.

Мороз 2015а — *Мороз А.* Еврейский Лепель глазами сельских жителей // Лепель: Память о еврейском местечке / отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 35–52.

Мороз 2015б — *Мороз А. Б.* Обряд «Свеча» на белорусско-русском пограничье: терминология, структура, функции // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы / отв. ред. М. В. Ахметова. М., 2015. С. 114–128.

Мороз 2017 — *Мороз А. Б.* Народная агиография: источники, сюжеты, образы. М., 2017.

Мороз 2018 — *Мороз А. Б.* Традиционная культура белоруско-польского пограничья: религиозные, языковые, фольклорные факторы идентичности // Беларускае Падзвінне: Выход, метады і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў. Электронны зборнік навуковых артыкулаў IV міжнароднай навуковай канферэнцыі да 50-годдзя

Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта (Полацк, 19–20 красавіка 2018 г.) / пад агул. рэд. А. І. Корсак. Наваполацк, 2018. С. 187–197.

МРЛРС–Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

МРРК — Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост., подгот. текстов, вступ. статья и коммент. М. Н. Власовой. 2-е изд. СПб., 2015.

Мурашова 2016 — *Мурашова Н. С.* Сборники духовных стихов в книжной культуре старообрядцев // Книга: Сибирь — Евразия. Труды I Международного научного конгресса. Т. 2 / ред. И. В. Лизунова (отв. ред.) и др. Новосибирск, 2016. С. 76–84.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.

Неверович 1859 — *Неверович В.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 год. Смоленск, 1859. С. 123–232.

Несен 2015 — *Несен І.* Поліські кладовища: традиції і сучасність // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків / [наук. ред. М. Гримич]. Київ, 2015. С. 288–297.

Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Никитина 2013 — *Никитина С. Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.

Никифоров 1853 — *Никифоров Ф.* Об особенностях в г. Смоленске праздника Вознесения Господня // Смоленские губернские ведомости. 1853. № 26. С. 206–208; № 27. С. 214–218.

Номис — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / уклад М. Номис. Київ, 1993.

Носович 1870 — *Носович І. І.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

НПА — Народная проза Акцябршчыны / уклад, уступ. артыкул А. М. Боганевай. Мінск, 2018.

Орловский 1906 — *Орловский И. И.* Авдотки (Бытовой очерк) // Смоленская газета. 1906. № 119–120.

Орловский 1907 — *Орловский И. И.* Краткая география Смоленской губернии. Смоленск, 1907.

Орловский 2013 — *В. С-кий (И. Орловский).* Авдотки // Смоленские мемории. Вып. 3: А. В. Жиркевич. Ив. Ив. Орловский (Биографический очерк с приложениями — двумя портретами Орловского и его статьей) /

сост., авт. коммент. Ю.А. Балбышкин, М.В. Иванов, Л.Л. Степченков; ред. К.В. Купченко. Смоленск, 2013. С. 245–258.

ОТКУП — Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Том 1 / кол. авт.: И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов, Е.В. Сафронов, М.П. Чередникова и др. М., 2012.

Панченко 2016 — *Панченко В.Б.* Деревянные поклонные кресты Поволховья. Санкт-Петербург, 2016.

Петров 2016 — *Петров А.А.* Региональные особенности словесности Торопецкого края (локальный текст). Дис. ... канд. филол. наук. Тверь: Тверской государственный университет, 2015.

Перетц 1902 — *Перетц В.Н.* Очерки из истории малороссийской поэзии XVIII столетия. Кн. 2. СПб., 1902.

Песнь возрождения 2009 — Песнь возрождения. СПб., 2009.

Петров 2015 — *Петров Н.* «На меня всё говорят: “Ты на яўрейку похожа”»: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // *Лепель: Память о еврейском местечке* / отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 68–80.

Петрова 2015 — *Петрова Н.* «Старые» и «новые» этнические соседи (по рассказам жителей о довоенном Биржае и воспоминаниям литовцев о депортации // *Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти* / отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 127–134.

«Петух на три области поёт...» 2022 — «Петух на три области поёт...»: Фольклорная традиция белорусско-русского пограничья / под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2022.

Пивоварчик, Филина 2015 — *Пивоварчик И., Филина Н.* Эпиграфика надгробных памятников поликонфессионального региона // *Кладбища трансграничных регионов. Сборник научных статей по некрополистике* / отв. ред. С.А. Пивоварчик. Минск, 2015. С. 91–108.

Пивоварчик 2003 — *Пивоварчик С.* Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга* / отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 361–375.

Погодина 2016 — *Погодина С.* «Ксы! Ксы!»: религиозные шутки над евреями // *Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II* / отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 161–167.

Подоляк 2018 — *Подоляк М.С.* К вопросу музыкальной реконструкции «Комедии притчи о блудном сыне» Симеона Полоцкого: кант «О, горе мне, грешнику сущу» как часть спектакля // *Вестник музыкальной науки. Новосибирск, 2018. № 1 (19).* С. 30–37.

Познанский 1995 — *Познанский Н.Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

Попов 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Пяткевіч 2004 — *Пяткевіч Ч.* Рэцыцкае Палессе / уклад., прадм. У. Васілевіча. Пер. з пол. Л. Салавей і У. Васілевіча. Мінск, 2004.

Раденковић 2022 — *Раденковић Љ.* Симболика свеће у народној култури Срба у општесловенском контексту // Глас CDXXXII Српске академије наука и уметности. Одељење језика и књижевности. Књ. 32. 2022. С. 11–41.

РКЖБН 1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии / под ред. Д.А. Баранова, А.В. Коновалова. СПб., 2004.

РКЖБН 2/1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд / под ред. Д.А. Баранова, А.В. Коновалова. СПб., 2006.

РКЖБН 2/2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды / под ред. Д.А. Баранова, А.В. Коновалова. СПб., 2006.

РКЖБН 5/2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды / под ред. Д.А. Баранова, А.В. Коновалова. СПб., 2007.

РНК — *Атрошенко О.В., Кривошапова Ю.А., Осипова К.В.* Русский народный календарь: этнолингвистический словарь / науч. ред. Е.Л. Березович. М., 2015.

Родионова 2005 — *Родионова И.В.* Характерологические номинации антропонимического происхождения в русских народных говорах // Русский язык в научном освещении. 2005. № 2 (10). С. 159–189.

Розов 2011 — *Розов А.Н.* Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин. Т. 2. М., 2011. С. 200–213.

Романов 1885 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 1–2: Песни, пословицы, загадки. Киев, 1885.

Романов 1887 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 3: Сказки. Витебск, 1887.

Романов 1891 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.

РСВ 2 — Рэгіянальны слоўнік Віцебшчыны. У 2 частках. Ч. 2 / пад рэд. А.С. Дзядовой. Віцебск, 2014.

Руданский 2007 — *Руданський С.* Усі твори в одному томі / передм. Г. Латника. Київ, 2007.

Русская деревня 2009 — *Русская деревня в рассказах её жителей* / под ред. Л. Л. Касаткина. М., 2009.

Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья 2019 — *Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья* / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2019.

Сасна, Фієнік 2005 — *Сасна А. Рыгор, Фієнік Д.* Шчыты. Гісторыя сяла і прыхода. Бельск Падляшскі; Рыбалы; Беласток, 2005.

САР — *Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академии наук.* Т. 2, вып. 7: Засада—Заудиться. СПб., 1903.

Седакова 2009 — *Седакова И. А.* Приветствия // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 259–263.

Семенчук 2015 — *Семенчук А.* Методология исследования некрополей в современной польской и белорусской историографии // *Кладбища трансграничных регионов. Сборник научных статей по некрополистике* / отв. ред. С. А. Пивоварчик. Минск, 2015. С. 58–77.

Сержпутоўскі 1926 — *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926.

Сержпутоўскі 2000 — *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету. Мінск, 2000.

Сикимић, Номаћи 2016 — *Сикимић Б., Номаћи М.* Језички пејзаж меморијалног простора вишејезичних заједница: банатски бугари / палћа-ни у Србији // *Јужнословенски филолог.* 2016. LXXII. Св. 1–2. С. 1–31.

Слюжинскас 2015 — *Слюжинскас Р.* Исторические воспоминания литовцев о евреях в окрестностях Биржай (1920–1940 гг.): современный взгляд // *Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти* / отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 111–126.

СРНГ — *Словарь русских народных говоров* / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Сороколетов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

ССГ — *Словарь смоленских говоров: в 11 вып.* / отв. ред. Л. З. Бояринова, А. И. Иванова. Смоленск, 1974–2005.

Степченков 2007 — *Степченков Л. Л.* И. И. Орловский, его роль в изучении и описании Смоленской епархии. Смоленск, 2007.

Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. *Palaeoslavica XI. Supplementum 1.* Cambridge — Massachusetts, 2003.

СУС — *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка* / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

Сяржэенка 1927 — *Сяржэенка Я.* Ганчарства ў паселішчы Бабынавічы // Наш край. Штомесячнік Цэнтральнага Бюро Краязнаўства пры Інстытуце беларускае культуры. Менск, 1927. № 12. С. 55–62.

ТКГК — Традиционная культура Гороховецкого края: в 2-х т. Т. 1 / сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М., 2004.

ТКМК — Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2-х т. Т. 1 / сост. А.С. Каргин. М., 2008.

ТМКБ 1 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 1. Магілёўскае Падняпроўе. Мінск, 2001.

ТМКБ 2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.

ТМКБ 3/2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 3. Кн. 2. Гродзенскае Панямонне. Мінск, 2006.

ТМКБ 5/1 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 5. Кн. 1. Цэнтральная Беларусь. Мінск, 2010.

ТМКБ 6/1 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Т. 6. Кн. 1. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Мінск, 2012.

Толстая 1992 — *Толстая С.М.* Магия против смерти // Балканские чтения — 2. Симпозиум по структуре текста / ред.-сост. Н.П. Гринцер, Т.В. Цивьян. М., 1992. С. 52–58.

Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Стереотип и картина мира // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г. / отв. ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2009. С. 262–264.

Толстая 2020 — *Толстая С.М.* К этимологии имени *Владимир* // Вопросы ономастики. 2020. Т. 17. № 1. С. 9–29.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Верх — низ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 345–346.

Трусевич 1865а — *Трусевич И.* Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. 1865. № 113. С. 457.

Трусевич 1865б — *Трусевич И.* Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин, 1865. № 120. С. 475–477.

Тульцева 2001 — *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. Рязань, 2001.

Услышь меня... 2008 — Услышь меня, Боже. Песенный сборник православного паломника. М., 2008.

Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: Почему дьявол может говорить по-сирийски? // *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1994. С. 49–50.

Ушаков 1994 — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. С. 208–234.

Федюкина 2016 — *Федюкина Е. В.* Православная традиция в Польше: история и современность // Вестник славянских культур. № 2. Т. 40. М., 2016. С. 79–93.

Феоктистова 2016 — *Феоктистова Л. А.* К методике анализа ассоциативно-деривационной семантики личного имени // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 1. С. 85–116.

Фіалкова 2007 — *Фіалкова Л.* Коли гори сходяться. Нариси українсько-ізраїльських фольклорних взаємин. Київ, 2007.

Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Франко ГРНП 1 — *Франко І.* Галіцько-руські народні приповідки. Львів, 1901. Т. 1.

Франко ГРНП 2 — *Франко І.* Галіцько-руські народні приповідки. Львів, 1908. Т. 2.

Фролова 2003 — *Фролова О.* Евреи в сознании современного русского обывателя // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / отв. ред. О. В. Белова. М., 2003. С. 226–247.

Фроляк 2011 — *Фроляк Л. Д.* Семантика і структура намогильних написів православних некрополів польсько-східнослов'янського пограниччя // *Nekropolie jako znak kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego* / red. F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj, L. Frolak. Lublin, 2011. S. 51–70.

Фроляк 2012а — *Фроляк Л.* Структурно-семантичні типи інскрипцій та графічні особливості намогильних написів на деяких лемківських цвинтарях (Ч. 1) // *Spheres of Culture*. Vol. 1. 2012. P. 192–203.

Фроляк 2012б — *Фроляк Л.* Структурно-семантичні типи інскрипцій та графічні особливості намогильних написів на деяких лемківських цвинтарях (Ч. 2) // *Spheres of Culture*. Vol. 2. 2012. P. 203–213.

Цебриков 1862 — Смоленская губерния / сост. Ген. штаба штабс-капитан М. Цебриков. СПб., 1862. (Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Т. 21).

Цыхун 1993 — *Цыхун А. П.* Скарби народнай мовы (з лексічнай спадчыны насельнікаў Гродзенскага раёну). Гродна, 1993.

Черных 2006 — *Черных А.В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006.

Чистов 1986 — *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

Чубинский 1872/7 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.

Шаповалова 1973 — *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография русского Севера / отв. ред. Б.Н. Путилов, К.В. Чистов. Л., 1973. С. 209–223.

Шатэрнік 1929 — Краёвы слоўнік Чэрвеншчыны / улажыў М.В. Шатэрнік. Менск, 1929.

Шейн 1890 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. СПб., 1890.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб., 1893.

Шейн 1902 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902.

Шивхей Бешт — Шивхей Бешт [Хвалы Израэлю Бааль-шем-Тову] / перевод с иврита М. Кравцова. М., 2010.

Шухевич 2000 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Верховина, 2000. Ч. 5.

Щ-н 1891 — *Щ-н А.* Областные известия (от наших корреспондентов). Краснинский уезд // Смоленский вестник. 1891. № 94 (11.04.1891). С. 3.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.

Ясинская 2017 — *Ясинская М.* Образ иноэтничного и иноконфессионального соседа в нарративах бывшего местечка Бешенковичи // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 315–332.

Ясинская 2021 — *Ясинская М.В.* Мифологический персонаж (з)мора / мара в традиции Южного Подляся в польской и общеславянской перспективе // *Studia mythologica Slavica*. Vol. 24. 2021. S. 77–99.

Яўневіч 1960 — *Яўневіч М.* 3 лексікі вёскі Кліны // Матэрыялы для слоўніка народна-дыялектнай мовы / пад рэд. Ф. Янкоўскага. Мінск, 1960. С. 7–64.

Albert-Llorca 2002 — *Albert-Llorca M.* Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels. [Paris], 2002.

ATU — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004.

Bar-Itzhak 1994 — *Bar-Itzhak H.* Narration and the Components of Communication in the Jewish Folk Legend // *Fabula*. 1994. Bd 35. Heft 3/4. S. 261–281.

Barszczewska 2016 — *Barszczewska N.* Język a świadomość narodowa na Podlasiu // *Kulturowo-językowe dziedzictwo Podlasia*. Tom 1. Opis socjolingwistyczny regionu na tle uwarunkowań historycznych / opracowanie tomu Nina Barszczewska i Mikołaj Timoszek. Warszawa: Katedra Białorytenistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. S. 19–150.

Bartmiński, Panasiuk 2001 — *Bartmiński J., Panasiuk I.* Stereotypy językowe // *Współczesny język polski* / pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2001. S. 371–395.

Benedyktowicz 2000 — *Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. Kraków, 2000.

Biełowa 2013 — *Biełowa O.* Legenda o Chapunie: formy istnienia na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim // *Podlasie Nadbużańskie — 500-lecie powstanie województwa podlaskiego* / nauk. red. Oleg Latyszonek. Ciechanowiec: Muzeum Rolnictwa im. ks. K. Kluka w Ciechanowcu, 2013. S. 293–304.

Bogoglasnik 2016 — *Bogoglasnik. Pěsni blagogovějnja (1790/1791): Eine Sammlung geistlicher Lieder aus der Ukraine. Facsimile und Darstellung.* In zwei Bänden / herausgegeben von Hans Rothe in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk. Köln–Weimar–Wien, 2016.

Brasławszczyzna 2009 — *Brasławszczyzna. Pamięć i współczesność. T. 2: Słownictwo dwujęzycznych mieszkańców rejonu (Słownik brasławski)* / red. nauk. E. Smułkowa, zespół autorski: I. Budźko, O. Guszczewa, H. Kazancewa, E. Smułkowa, konsultacja lituanistyczna N. Birgiel. Warszawa, 2009.

Brasławszczyzna 2011 — *Brasławszczyzna. Pamięć i współczesność. T. 1: Historia regionu, charakterystyka socjolingwistyczna, świadectwo mieszkańców* / pod red. nauk. Elżbiety Smułkowej. Warszawa, 2011.

Cała 1992 — *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Centrum a peryferie 2016 — *Centrum a peryferie w opisach językoznawczych* / red. F. Czyżewski, M. Olejnik, H. Pelcowa. Lublin, 2016.

Cmentarze 2014 — *Cmentarze po obu stronach Bugu* / red. H. Arkuszyn, F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj. Włodawa; Lublin, 2014.

Czyżewski 2008 — *Czyżewski F.* Imiona na nekropoliach południowego Podlasia jako odzwierciedlenie pogranicza kulturowego (na przykładzie inskrypcji nagrobnych w Kostomłotach pod Białą Podlaską) // *Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego (Łódź)*. 2008. T. 53. S. 65–78.

Czyżewski 2013 — *Czyżewski F.* Antroponimia pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych. Część 1: Słownik nazwisk. Lublin, 2013.

Czyżewski 2016 — *Czyżewski F.* Kilka uwag o problematyce centrum i peryferii pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego // *Centrum a peryferie*

w opisach językoznawczych / red. F. Czyżewski, M. Olejnik, H. Pelcowa. Lublin, 2016. S. 37–46.

Dębicki 2013 — *Dębicki M.* Stosunek Polaków wobec Słowaków a inne aspekty wspólnego sąsiedztwa // *Pogranicze — Sąsiedztwo — Stereotypy. Przypadek polsko-słowackich relacji. Grupy etniczne i etnograficzne na polskim Podkarpaciu* / pod redakcją Andrzeja Kasperka. Katowice. 2013. S. 11–33.

Długosz 1993 — *Długosz K.* Nagrobne inskrypcje lamentacyjne jako cecha dawnych lamentów pogrzebowych // *Język Polski*. 1993. R. 73. S. 317–825.

Długosz 2010 — *Długosz K.* Inskrypcje nagrobne w ujęciu językoznawczym. *Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej*, 2010.

Domaracká 2001 — *Domaracká J.* Pohrebná obradovosť v obciach s chorvátskym osídlením na Slovensku // *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a profesijnú mnohotvárnosť* / Botík J. (red.) a kol. Bratislava, 2001. S. 185–195.

Dudek-Szumigaj 2014a — *Dudek-Szumigaj A.* Funkcja ekspresyjna inskrypcji nagrobnych (na przykładzie nekropolii prawosławnych pogranicza polsko-ukraińskiego) // *Cmentarze po obu stronach Bugu* / red. H. Arkuszyn, F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj. Włodawa; Lublin, 2014. S. 177–190.

Dudek-Szumigaj 2014b — *Dudek-Szumigaj A.* Pogranicze polsko-wschodniosłowiańskie w świetle badań nad inskrypcjami nagrobnymi // *Droga ku wzajemności. Materiały XVIII Międzynarodowej konferencji naukowej (Grodno, 15–16 listopada 2012 roku)* / red. E. Pańkow, I. Popow, E. Jarmusik. Lida, 2014. S. 130–136.

Dudek-Szumigaj 2015 — *Dudek-Szumigaj A.* Nazwy własne w inskrypcjach nagrobnych pogranicza polsko-ukraińskiego // *Pogranicza słowiańskie w opisach językoznawczych. W 110 rocznicę urodzin Profesora Władysława Kuraszkiewicza (1905–1997)* / red. F. Czyżewski, M. Olejnik, A. Pihan-Kijasowa. Lublin; Włodawa, 2015. S. 159–172.

Dudek-Szumigaj 2016a — *Dudek-Szumigaj A.* Abrewiatura jako element inskrypcji nagrobnych (na przykładzie nekropolii prawosławnych wschodniej Lubelszczyzny) // *TEKA Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych OL PAN*. T. 5 (11). Lublin, 2016. S. 25–34.

Dudek-Szumigaj 2016b — *Dudek-Szumigaj A.* Aksjologiczna identyfikacja zmarłego w świetle inskrypcji nagrobnych (na materiale nekropolii prawosławnych pogranicza polsko-ukraińskiego) // *Annales UMCS. Sectio FF, Philologiae*. T. 34. 2016. S. 201–213.

Dudek-Szumigaj 2016c — *Dudek-Szumigaj A.* Uwagi o języku inskrypcji nagrobnych nekropolii prawosławnych pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego // *Славянские языки: системно-описательный и социо-культурный аспекты исследования. Сборник научных трудов*

po materiałach VII Międzynarodowej naukowej konferencji. Część 1 / red. O.B. Perehodo. Brest, 2016. S. 87–93.

Dudek-Szumigaj 2018 — *Dudek-Szumigaj A.* Inskrypcje nagrobne pogranicza polsko-ukraińskiego. Studium genologiczne, Lublin, 2018.

Engelking 2006 — *Engelking A.* Po swojemu, po polsku, po białorusku. Praktyka językowa a poczucie tożsamości narodowej prawosławnych mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego // *Oblicza lokalności: różnorodność miejsc i czasu* / red. J. Kurczewska. Warszawa, 2006. S. 26–46.

Engelking 2012 — *Engelking A.* Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń, 2012.

Fabre-Vassas 1997 — *Fabre-Vassas Cl.* The Singular Beast. Jews, Christians and the Pig. New York, 1997.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1935. T. 4.

Fryś-Pietraszkowa 1989 — *Fryś-Pietraszkowa E.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część II — rzemiosło // *Studia Podlaskie*. Białystok, 1989. T. 2. S. 159–165.

Goldberg-Mulkiewicz 1978 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* «Obcy» w obrzędzie weselnym // *Literatura ludowa*. 1978. T. 12. S. 48–57.

Goldberg-Mulkiewicz 1989 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część I — obrzędy // *Studia Podlaskie*. Białystok, 1989. T. II. S. 148–158.

Goldberg-Mulkiewicz 1999 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Zróżnicowane regionalne Żydów polskich // *Studia Etnologiczne i antropologiczne*. 1999. T. 2: Kultura regionalna i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna. Katowice, 1999. S. 353–362.

Goldberg-Mulkiewicz 2003 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich. Łódź, 2003.

Görög-Karady 1992 — *Görög-Karady V.* Ethnic stereotypes and folklore // *Folklore Processed*. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki, 1992. S. 114–126.

Jastrzębski 1989 — *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swoi” w kulturze wsi polskiej XIX w. // *Literatura ludowa*. 1989. T. 33. № 4–6. S. 31–48.

Język a tożsamość na pograniczu kultur 2000 — *Język a tożsamość na pograniczu kultur* / red. E. Smułkowa, A. Engelking. Białystok, 2000.

Kaladki 2006 — *Kaladki.* Kolędy prawosławne / współpraca: o. Jarosław Małak, Adam Dawidziuk. Białystok, 2006.

Kosiński 1904 — *Kosiński W.* Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej // *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. T. 7. Cz. 2. Kraków, 1904. S. 3–86.

Krekovičová 1999 — *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999.

Kulturowo-językowe dziedzictwo Podlasia 2016 — Kulturowo-językowe dziedzictwo Podlasia / red. N. Barszczewska, M. Timoszuk. T. 1–3. Warszawa, 2016.

Kuret IV 1970 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Knj. IV. Celje, 1970.

Kusy 2003 — *Kusy J.* «Toje swiatkuje, toje kopaje...» Katolicy i prawosławni w kontaktach sąsiedzkich i rodzinnych // Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne / pod red. Ł. Smyrskiego i M. Zowczak. Warszawa, 2003. S. 77–92.

Łaszkiewicz 2021 — *Łaszkiewicz M.* Stereotypy etniczne w polskiej kulturze ludowej. Lublin, 2021.

Maryniakowa 2001 — *Maryniakowa I.* O języku inskrypcji nagrobnych na północnych Kresach // Studia nad polszczyzną kresową. Vol. 10 / red. J. Rieger. Warszawa, 2001. S. 241–246.

Moskowich 1993 — *Moskowich W.* Mr. Khauruchenka, Miss Shaihets, Mrs. Hoika and Others: the Origin of Some Unusual Family Names in East Slavic Areas // Philologia Slavica: K 70-летию академика Н.И. Толстого / отв. ред. Б.Н. Топоров. М., 1993. С. 354–364.

Nekropolie 2011 — Nekropolie jako znak kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego / red. F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj, L. Frolak. Lublin, 2011.

Nikitina 1998 — *Nikitina S.J.* Stereotypy jako bariery kulturowe // Język a kultura. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 155–159.

NKPP — Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.

Panasiuk 1998 — *Panasiuk J.* O zmienności stereotypów // Język a kultura. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1998. S. 84–98.

Pogranicza Białorusi 2007 — Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / pod red. E. Smułkowej, A. Engelking. Warszawa, 2007.

Pogranicza etniczne w Europie 2001 — Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty / red. K. Krzysztofek, A. Sadowski. Białystok, 2001.

Praktykowanie 2013 — Praktykowanie krajobrazu kulturowego. Lokalne i regionalne wymiary zjawisk na przykładzie społeczności z Dubicz Cerkiewnych (Podlasie) / red. M. Rudnicka, A. Siebers. Poznań, 2013.

Rybár 1991 — *Rybár C.* Žydovská Praha. Glosy k dějinám a kultuře. Průvodce památkami. Praha, 1991.

Rykiel 2011 — *Rykiel Z.* Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii // *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności / pod red. B. Jałowickiego, S. Kaprałskiego.* Warszawa, 2011. S. 55–64.

Siedlecki 1876 — *Śpiewniczek zawierający pieśni kościelne dla użytku młodzieży szkolnej / zebrał X.J. Siedlecki.* Kraków, 1876. Электронное издание URL https://spiewniksiedleckiego.pl/?page_id=480

Sikimić 2016 — *Sikimić B.* Jezički pejzaž Karaševaka: nadgrobní spomenici // *Folkloristika.* 2016. 1/2. S. 43–63.

Schaff 1981 — *Schaff A.* Stereotypy a działanníe ludzkie. Warszawa, 1981.

Sliužinskas 2008 — *Sliužinskas R.* Litauische Verse aus lutherischen Kirchenliedern auf Grabmälern im Memelland // *Annaberger Annalen.* 2008. Bd 16. S. 92–123.

Smułkowa 2002 — *Smułkowa E.* Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie. Warszawa 2002.

Sokołowska 2015 — *Sokołowska M.* Język a tożsamość. Społeczność katolicka wobec zmian językowych w kościele // *Polska sztuka ludowa. Konteksty.* 2015. Nr 3. S. 237–243.

Sosna 2001 — *Sosna Grzegorz, ks.* Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie. Białystok, 2001.

Stahl 2015 — *Stahl I.* The Nine Miraculous Graves: Seeking Help from Beyond // *The Ritual Year 10 / ed. by T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská.* Innsbruck; Tartu, 2015. P. 519–531.

Stomma 1986 — *Stomma L.* Antropologia kulturzy wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.

Straczuk 2013 — *Straczuk J.* Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi. Toruń, 2013.

Szczepański 2001 — *Szczepański M.* Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym // *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty / red. K. Krzysztofek, A. Sadowski.* Białystok, 2001. S. 35–45.

Szerszunowicz 1982 — *Szerszunowicz W.* Abrewiatura jako element inskrypcji nagrobnych // *Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku. Z. 34. Humanistyka. T. 6. Dział FR — Filologia Rosyjska.* Białystok, 1982. S. 125–133.

Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe... zebrane w gub. Wieleńskiej // *Wiśła.* 1903. T. 17. S. 265–280, 432–444.

T — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958.

Tołstaja 1998 — *Tołstaja S.M.* Stereotyp w “języku kultury” // *Język a kultura. T. 12: Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne / pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego.* Wrocław, 1998. S. 99–108.

Werenicz 2001 — Werenicz W. Napisy nagrobne z Kojdanowskiego jako świadectwo stosunków etnicznych, społecznych i wyznaniowych na środkowej Białorusi // *Język i kultura białoruska w kontakcie z sąsiadami: studia poświęcone Antoninie Obrębskiej-Jabłońskiej w stulecie urodzin* / red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa, 2001. S. 169–186.

Zatorska 2015 — *Zatorska M.* Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji: od wspólnoty religii do wspólnoty pamięci // *Polska sztuka ludowa. Konteksty*. 2015. Nr 3. S. 206–219.

Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Zowczak 2015a — *Zowczak M.* Kultura religijna jako kontekst dramatu społecznego. Podole, Ukraina // *Polska sztuka ludowa. Konteksty*. 2015. Nr 3. S. 189–202.

Zowczak 2015b — *Zowczak M.* My jako Żydzi: ukrzyżowanie Hamana // *Zowczak M. Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*. Warszawa, 2015. S. 213–223.

Zowczak 2015c — *Zowczak M.* Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne. Warszawa, 2015.

Žeňuch 2002 — *Žeňuch P.* Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava, 2002.

Žeňuch 2012 — *Žeňuch P.* Nižnorybnický spevník z roku 1817 — znovuobjavený rukopis // *Slavica Slovaca*. Roč. 47. 2012. № 2. S. 118–144.

Žeňuch 2013 — *Žeňuch P.* Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии // *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae IV*. Roma–Bratislava–Košice, 2013. S. 18–37.

Žeňuch 2017 — *Žeňuch P.* Paraliturgická pieseň a prostopjanie v kontexte byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku. Etnicko-konfesionálny a etnolingvistický pohľad // *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky* / red. K. Žeňuchová, M. Китанова, P. Žeňuch. Bratislava — Sofia, 2017. S. 95–110.

Список сокращений

АИЭА — Архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

АЛМ СмолГУ — Архив Литературного музея Смоленского государственного университета. Фонд «Фольклор Смоленщины».

АЛФ — Архив Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва). Доступ online: <https://www.north-folklore.ru>

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

АЦИБКАЛ — Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск).

ГАСО — Государственный архив Смоленской области (Смоленск).

КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ФА ВШЭ — Фольклорный архив Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Доступ online: <https://folklore.linghub.ru>

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

РЕСПУБЛИКА БЕЛАРУСЬ

ВИТЕБСКАЯ ОБЛАСТЬ

Бешенковичский район

БАК — Баранок А.К., 1940 г.р., пгт Бешенковичи.
БВВ — Берестень В.В., 1936 г.р., пгт Бешенковичи.
БТВ — Берестень Т.В., 1958 г.р., пгт Бешенковичи.
БТМ — Бобоед Т.М., г.р. не указ., пгт Бешенковичи.
ДВИ — Дышинский В.И., 1925 г.р., пос. Улла.
ДНФ — Дашкевич Н.Ф., 1937 г.р., пгт Бешенковичи.
ИМП — Иванова М.П., 1944 г.р., пгт Бешенковичи.
КАВ — Крачковский А.В., 1949 г.р., пгт Бешенковичи.
КЛП — Комзикова Л.П., 1923 г.р., пгт Бешенковичи.
ЛВИ — Ледник В.И., 1938 г.р., пос. Улла.
МСП — Мина С.П., 1941 г.р., пгт Бешенковичи.
НСА — Нижникова С.А., 1949 г.р., пгт Бешенковичи.
ПНП — Прокофьев Н.П., 1935 г.р., пгт Бешенковичи.
РАФ — Рудько А.Ф., 1929 г.р., пгт Бешенковичи.
РГС — Равкова Г.С., 1927 г.р., д. Соржица.
РМИ — Рачко М.И., 1943 г.р., пгт Бешенковичи.
СВА — Сошнев В.А., 1951 г.р., пгт Бешенковичи.
СЕС — Соколов Е.С., 1936 г.р., пгт Бешенковичи.
СНИ — Соколова Н.И., 1940 г.р., пгт Бешенковичи.
ХАВ — Хребтенко А.В. 1947 г.р., пгт Бешенковичи.
ШВС — Ширко В.С., 1932 г.р., пгт Бешенковичи.

г. Лепель

ПАМ — Полонский А.М., 1923 г.р.
ЧСС — Черникова С.С., 1959 г.р.
ШКИ — Шкитко К.И., 1929 г.р.
ЮРИ — Юхновец Р.И., 1929 г.р.

Россонский район

КАС — Ковалев А.С., 1940 г.р., д. Шилово.
КВП — Ковалева В.П., 1943 г.р., д. Шилово.
РМФ — Рыхлова М.Ф., 1922 г.р., д. Амосенки. Мать РНЕ.
РНЕ — Рыхлова Н.Е., 1953 г.р., д. Амосенки. Дочь РМФ.

г. Чашники

БВА — Будко В.А., 1921 г.р., уроженка г. Омска, живет в Чашниках.

ГОМЕЛЬСКАЯ ОБЛАСТЬ

Ветковский район

БЕЛ — Барсукова Е.Л., 1944 г.р., д. Неглюбка.

КНВ — Ковалева Н.В., 1937 г.р., д. Неглюбка.

ГРОДНЕНСКАЯ ОБЛАСТЬ

Щучинский район

ЛЮА — Лапуть Ю.А., 1910 г.р., д. Орля.

МОГИЛЁВСКАЯ ОБЛАСТЬ

Кричевский район

БЗЗ — Буракова З.З., 1945 г.р., с. Костюшковичи.

БСС — Белоусова С.С., 1970 г.р., с. Сокольничи.

МВА — Мудреченко В.А., 1936 г.р., с. Костюшковичи.

ПОД — Попик О.Д., ок. 1945 г.р., с. Лобковичи. Жена ППК.

ППК — Попик П.К., ок. 1945 г.р., уроженец Винницкой обл., живет в с. Лобковичи. Муж ПОД.

РМЕ — Ратобильская М.Е., 1932 г.р., с. Сокольничи.

СГВ — Степанова Г.В., 1939 г.р., с. Костюшковичи.

ЯНП — Яковлева Н.П., 1927 г.р., д. Лобковичи.

Чериковский район

АИМ — Афанасьева М.И., 1922 г.р., г. Чериков.

ИТВ — Иванова Т.В., 1938 г.р., с. Удога.

ШПИ — Шматкова П.И., 1949 г.р., с. Езёры.

ПОЛЬША

ПОДЛЯСКОЕ ВОЕВОДСТВО

Гайновский повет

ИА — Иванюк А. 1939 г.р., д. Койлы.

ИС — Степанюк Иоанн, священник, ок. 1965 г.р., служит в д. Щиты-Новодворы.

ГН — Григорук Н., 1941 г.р., д. Курашево.

КБ — Кирилюк Б., ок. 1960 г.р., родилась в г. Бяла Подляска, живет в д. Дубичи Церковные. В прошлом учительница.

СИ — Супрунюк Илья, иерей, 1980 г.р., род. в с. Черемха, с 2015 г. служит в с. Чижы.

Бельский повет

БМ — Богацевич М., 1967 г.р., д. Кривятичи. Жена БП.

БП — Богацевич П., 1966 г.р., д. Кривятичи. Муж БМ.

Россия

АРХАНГЕЛЬСКАЯ ОБЛАСТЬ

Вельский район

АНО — Окатова А.Н., 1927 г.р., пос. Хозьмино.

КТВ — Кононова Т.В., 1939 г.р., с. Лиходиево.

Каргопольский район

ЕС — Екатерина Степановна, 1932 г.р., д. Архангело.

ЗОВ — Захарова О.В., 1910 г.р., д. Кречетово.

КЛВ — Кузнецова Л.В., 1923 г.р., д. Архангело.

КМА — Кремленко М.А., 1930 г.р., д. Лукино.

КЮВ — Коковина Ю.В., 1928 г.р., д. Кречетово.

МЕА — Маслинская Е.А., 1922 г.р., д. Архангело.

ССА — Старонова С.А., 1948 г.р., д. Река.

СТИ — Силина Т.И., 1919 г.р., д. Ухта.

ТМВ — Тырлова М.В., 1929 г.р., д. Архангело.

ХЮ — Хозяинова Ю., 1975 г.р., д. Озерко.

БРЯНСКАЯ ОБЛАСТЬ

г. Брянск

КДА — Кулешова Д.А., 1947 г.р.

КВН — Кривошеева В.Н., 1948 г.р.

г. Клины

АЕ-ХЕ — Аршанская Е.-Х. Е., 1917 г.р.

Злынковский район

ВИХ — Харитонцева В.И., 1950 г.р., с. Малые Щербиничи.

ВКШ — Шимкович В.К., 1937 г.р., с. Большие Щербиничи.

ГЕД — Гробовая Е.Д., 1924 г.р., с. Большие Щербиничи.

ГКИ — Грищенко К.И., ок. 1955 г.р., с. Спиридонова Буда.

ДОВ — Дайнеко О.В., 1930 г.р., с. Большие Щербиничи.

КАИ — Королёва А.И., 1927 г.р., д. Кривуша. Мать МНМ.

КИФ — Король И.Ф., 1964 г.р., с. Спиридонова Буда.

КНМ — Король Н.М., 1942 г.р., с. Спиридонова Буда.

ЛАД — Дмитренко Л.А., 1929 г.р., д. Еловка.

ЛПС — Сычев Л.П., 1934 г.р., д. Азаричи. Муж СНС.

МНМ — Михайлова Н.М., 1950 г.р., д. Кривуша. Дочь КАИ.

МСИ — Морозова С.И., 1974 г.р., с. Рогов.

ПЛА — Приходько Л.А., ок. 1951 г.р., с. Рогов.

ПНМ — Полевая Н.М., ок. 1960 г.р., с. Рогов.

ПОС — Пархомцева О.С., 1940 г.р., с. Рогов.

САП — Сазонов А.П., 1949 г.р., уроженец Краснодарского края, живет в с. Рогов.

СВИ — Сучкова В.И., 1954 г.р., с. Рогов.

СЛД — Садовская Л.Д., 1930 г.р., д. Карпиловка.

СЛМ — Свинаярева Л.М., 1941 г.р., д. Азаричи.

СНС — Сычева Н.С., 1937 г.р., д. Азаричи. Жена ЛПС.

ТНВ — Тищенко Н.В., 1960 г.р., с. Рогов.

ХАИ — Хоботнева А.И., 1930 г.р., с. Спиридонова Буда.

ХВА — Хандрико В.А., 1965 г.р., с. Большие Щербиничи.

ХВМ — Хохлова В.М., 1963 г.р., с. Рогов.

ХРП — Хомякова Р.П., 1936 г.р., с. Большие Щербиничи.

ЦНИ — Цупикова Н.И., 1956 г.р., с. Рогов.

ЦПИ — Цупикова П.И., 1934 г.р., с. Рогов.

г. Москва

СВГ — Смолицкий В.Г., 1926 г.р.

Псковская область

г. Себеж

СВИ — Страхова В.И., 1936 г.р., уроженка д. Зуевка Себежского р-на, живет в Себеже.

Т-1 — Тамара, примерно 1960 г.р., уроженка Мозырского р-на Гомельской обл., запись сделана в Себеже.

СМОЛЕНСКАЯ ОБЛАСТЬ

г. Смоленск

КМС — Кутелев М.С., 1923 г.р., уроженец м. Милославицы Климовичского р-на Могилёвской обл., запись сделана в Смоленске.

Велижский р-н

ЕНМ — Ефимова Н.М., 1933 г.р., д. Погорелье.

УКРАИНА

Винницкая область

Мураново-Куриловецкий р-н

РБИ — Ридвянский Б.И., 1919 г.р., с. Вербовец.

КНА — Ковальский Н.А., 1951 г.р., с. Вербовец.

г. Тульчин

КЛШ — Колоденкер Л.Ш., 1925 г.р.

Шаргородский р-н

ЛНА — Лоянич Н.А., 1931 г.р., г. Шаргород.

РЮС — Резник Ю.С., 1929 г.р., с. Мурафа.

Волынская область

Ратновский район

СЕВ — Супрунюк Е.В., 1910 г.р., с. Речица.

Ивано-Франковская область

Богородчанский район

БВМ — Богославец В.М., 1915 г.р., с. Солотвин.

ГЗИ — Глеб (Фонегга) З.И., 1930 г.р., п. Богородчань. Жена ГМЮ.

ГМЮ — Глеб М.Ю., 1930 г.р., п. Богородчань. Муж ГЗИ.

ДИ — Демчук И., с. Солотвин.

ЯАВ — Яцких А.В., 1952 г.р., с. Солотвин.

г. Надворна

СЕП — Свидрук Е.П., 1925 г.р., уроженка Коломыйского района, живет в г. Надворна.

ЧЕРНОВИЦКАЯ ОБЛАСТЬ

г. Черновцы

ББС — Брайман Б.С., 1934 г.р.

БИА — Бурсук И.А., 1932 г.р.

БМС — Бруклич М.С., 1948 г.р. Дочь ШАИ.

ВСФ — Воллернер С.Ф., 1910 г.р., уроженка г. Киева, живет в г. Черновцы.

ГЛМ — Гурфинкель Л.М., 1924 г.р., уроженец г. Хотина (Северная Бессарабия), живет в г. Черновцы.

ГРФ — Гиммельбрандт Р.Ф., 1932 г.р.

КИД — Клейман И.Д., 1931 г.р., уроженец местечка Вад-Рашков (Бессарабия), живет в г. Черновцы.

КМА — Клузман М.А., 1941 г.р., уроженка г. Тульчина Винницкой обл., живет в г. Черновцы.

ШАИ — Шварцбройт А.И., 1926 г.р., уроженка пос. Малые Черневцы Могилёв-Подольского р-на Винницкой области, живет в г. Черновцы. Мать БМС.

Новоселицкий район

КАЯ — Крупник А.Я., 1918 г.р., г. Новоселица.

Сторожинецкий район

КМГ — Кличинский М.Г., 1932 г.р., уроженец с. Фараоновка (Бессарабия), живет в г. Сторожинец.

Ольга Владиславовна Белова — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Сфера научных интересов: этнолингвистика, славянский фольклор, традиционная духовная культура, этнокультурные стереотипы, «народная Библия», фольклор культурного пограничья.

Автор более 450 публикаций по проблемам традиционной и книжной культуры славянских народов, этнокультурных контактов в Восточной Европе, фольклора и устной истории.

Проводила полевые этнолингвистические и фольклорно-этнографические исследования в регионах этнокультурных контактов: белорусское и украинское Полесье, Подолия, Галиция, Буковина, Молдавия, Бессарабия, Республика Беларусь, Польша, Литва, Брянская и Смоленская области Российской Федерации.

Андрей Борисович Мороз — доктор филологических наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», руководитель научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ, специалист в области славянской традиционной культуры.

Автор работ в области фольклористики, культурной антропологии, этнолингвистики.

Руководитель экспедиции, работавшей в Архангельской, Брянской, Псковской, Тюменской областях России, Витебской и Могилёвской областях Республики Беларусь, Подляском воеводстве Польши.

Мария Владимировна Ясинская — кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Фольклорист, этнолингвист, диалектолог, славист.

Сфера научных интересов: славянские языки и диалекты, традиционная народная культура, верования и обряды, проблемы этнокультурного и этноязыкового пограничья (традиционная культура и язык словенского этнического меньшинства в Италии). Принимала участие в составлении лингвогеографических атласов (Общеславянского лингвистического атласа, Лексического атласа русских народных говоров). В 2016 г. защитила кандидатскую диссертацию «Представления о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян».

Неоднократно участвовала в этнолингвистических и фольклорных экспедициях в Республику Беларусь, Польшу, Литву, Сербию, Словению, Италию, Казахстан.

Белова О.В., Мороз А.Б., Ясинская М.В.

СЛОВО УСТНОЕ И СЛОВО ПИСЬМЕННОЕ В ЯЗЫКЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ

*Издание не подлежит маркировке
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1 ФЗ № 439-ФЗ*

Верстка и оформление обложки Ю.А. Боркуновой

Подписано в печать 25.09.2023.
Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 27,5.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Тираж 500 экз.

ООО «Издательский дом «Неолит»
107023, Москва, Мажоров пер., д. 8, стр. 2;
Тел.: +7 (977) 700-67-12
E-mail: forum-knigi@mail.ru;
<http://www.forum-books.ru>

Отдел продаж издательского дома «Неолит»
107023, Москва, Мажоров пер., д. 8, стр. 2
Тел.: +7 (977) 700-67-12, E-mail: forum-ir@mail.ru